Köhler, Dr. August.
Die Weissagungen Haggais.

138

1138

a. Bllmin(?)

Die

Nachexilischen Propheten

erklärt

von

Lic. Dr. August Köhler,
Privatdocent der Theologie in Erlangen.

Erste Abtheilung: Die Weissagungen Haggai's.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1860.

Die

Weissagungen Haggai's

erklärt

von

Lic. Dr. August Köhler,
Privatdocent der Theologie in Erlangen.

1835–1897

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1860.

Schnellpressendruck von C. H. Kunstmann in Erlangen.

Vorwort.

Wenn wir bei den nachexilischen Propheten auch nichts Weiteres fänden, als unbestreitbar zuverlässige Aufschlüsse über die inneren Verhältnisse des in seine Heimath zurückgekehrten Israel, durch welche die entsprechenden Angaben in den sehr fragmentarisch gehaltenen Büchern Esra und Nehemia theils ihre Bestätigung theils eine Erweiterung erhielten, so würde es sich schon reichlich der Mühe verlohnen, diese Propheten wieder einmal ausführlicher zu untersuchen. Aber wir finden bei ihnen noch weit Mehreres und weit Wichtigeres. Haggai, Maleachi und besonders Sacharja, geben uns Aufschlüsse über die Entwicklung des werdenden Heiles, welche selbst die Weissagungen im zweiten Theile Jesajas an Klarheit und Genauigkeit noch weit überbieten. Es darf uns diess nicht befremden. Denn als die nachexilischen Propheten auftraten, war in der Geschichte Israels die letzte grosse Wendung eingetreten, welche

der Erfüllung der Verheissungen noch vorausgehen musste: Israel war, durch die Trübsale des Exils geläutert, wieder zurückgekehrt in das Land seiner Väter und zu dem Berge Zion. Zugleich aber hatte sich aus den Heidenvölkern eine Weltmacht gebildet, welche, bald von diesem bald von jenem Volke repräsentirt, je länger je mehr die Völker im weitesten Umkreis unter ihrem eisernen Scepter vereinigte. So war das Kommen Jehovahs, dieser Zielpunkt aller alttestamentlichen Weissagung, geschichtlich wohl vorbereitet und der Tag Jehovahs stand jetzt in unmittelbarster Aussicht. Unter diesen geschichtlichen Verhältnissen war es die Aufgabe jener letzten Propheten, einestheils Israel zu der rechten sittlichen Bereitschaft zu verhelfen, in welcher ihm das Kommen Jehovahs zum Heile gereichen könne, und anderntheils Israel Kunde zu geben von der Art und Weise, in welcher Jehovah demnächst kommen werde, damit es sein Heil, wenn dasselbe nun anbricht, auch erkenne und annehme.

Je grösser aber sonach die Wichtigkeit der nachexilischen Propheten ist, desto grösser ist auch die Schüchternheit, mit der ich einen Commentar zu diesen Propheten zu veröffentlichen unternehme. Ich hoffe indess sowohl darin eine Rechtfertigung zu finden, dass diese Weissagungsbücher schon seit geraumer Zeit nicht mehr in besonderen Commentaren, sondern nur in Werken, welche sich gleichmässig über sämmtliche Propheten verbreiten, bearbeitet worden sind, als auch darin, dass auf der Stufe, auf welcher sich die Erforschung des prophetischen Wortes zur Zeit noch befindet, auch ein nur geringerer Beitrag nicht ganz unwillkommen seyn kann. Denn daran, dass die Tiefen der in der

heil. Schrift uns übermittelten Prophetie auch nur in dem Maasse bereits erkannt wären, wie etwa die Tiefen der Paulinischen Sendschreiben, — daran fehlt nach Aller Urtheil noch Viel. Trotz der vortrefflichen Leistungen, welche wir auf einzelnen Theilen dieses Gebietes besitzen, ist das Ziel doch noch keineswegs erreicht. Die Zeichen der Zeit aber mahnen jetzt ernstlicher als je, von der Erforschung der Weissagung nicht mehr abzulassen, sondern uns immer mehr und mehr in dieselbe zu vertiefen.

Die vorliegende erste Abtheilung des Commentars zu den nachexilischen Propheten enthält die Erklärung Haggais; eine zweite und dritte, welche ich bald folgen lassen zu können hoffe, sollen der Erklärung Sacharjas, und die vierte der Erklärung Maleachis gewidmet seyn. Mein Bestreben in diesem Commentar geht nicht sowohl dahin, neue Ansichten aufzufinden, als vielmehr dahin, die mir richtig erscheinenden, gleichviel ob alt oder neu, wohl zu begründen. Die älteren Ausleger sind unter Anführung der von mir benutzten Ausgaben (und zwar an der Stelle, wo sie zuerst erwähnt werden) mehr, als diess sonst vielfach in alttestamentlichen Commentaren üblich ist, citirt worden.

Wenn ich schlüsslich noch meinen verehrten Lehrern in der alt- und neutestamentlichen Exegese, den Herren Professoren Dr. Delitzsch und Dr. v. Hofmann, für die freundliche, liebreiche Leitung und Unterstützung, welche sie mir von Anfang an bei meinen exegetischen Studien zu Theil werden liessen, öffentlich meinen innigsten Dank sage, so erfülle ich nur eine Pflicht der Pietät; ihre Erfüllung aber ist mir Herzensbedürfniss.

So sey denn nun auch dieses Buch, dessen erste Abtheilung ich hiemit der Oeffentlichkeit übergebe, dem Segen Dessen befohlen, der uns sein festes prophetisches Wort gegeben hat als eine Leuchte unseres Fusses und ein Licht auf unserem Wege.

Erlangen, den 28. Mai 1860.

A. Köhler.

Einleitung.

§. 1. Name und persönliche Verhältnisse Haggais.

Ausser unserem Propheten trägt keine andere Person im alten Testamente den Namen חַגַּי (LXX: Ἀγγαῖος; Vulgata: *Aggaeus*) [1]. Als Bedeutung dieses Namens wird von den Meisten mit Recht *festivus* angesehen [2]; denn חַגַּי ist durch die Adjectivendung ַי von dem Substantivum חָג *festum* gebildet [3]. Es ist daher חַגַּי

---

1) Die griechische Uebersetzung ist citirt nach der Recension von Tischendorf, *ed. alt. Lipsiae* 1856; die Itala und Vulgata nach der Ausgabe von Sabatier, *Parisiis* 1751.

2) So schon Hieronymus (citirt nach der Ausgabe von Vallarsi, *Venetiis* 1767 ff.) in seiner *praefatio ad Joelem* und zu Hag. 1, 1.

3) Coccejus in seinem *τὸ δωδεκαπρόφητον sive prophetae duodecim minores, Lugduni Batav.* 1652, *pag.* 445 fasst חַגַּי als Substantivum cum suff. prim. pers. plur., indem er erklärt: *nomen prophetae notat Festa mea.* Ebenso P. Lyser, *praelectiones academ. in prophetas minores etc. Goslaviae* 1709, *pag.* 1000 zu Hag. 1, 1 (der Prophet Haggai ist hier von des alten P. Lyser Urenkel, dem Braunschweigisch-Lüneburgischen Consistorialrath P. Lyser, bearbeitet). Allein denkt man sich den Propheten von seinen Eltern mit חַגַּי *festa mea* benannt, so wird sich schwerlich ein passender Grund für diese Benennung auffinden lassen; zu der Annahme aber, dass Jehovah dem Propheten diesen Namen als eine Vorbedeutung auf die Wiederherstellung seiner Feste gegeben habe, hat man kein Recht. Hiller in dem *onomasticum sacrum, Tubingae* 1706, *pag.* 262 fasst

ebensoviel als חַגַּי, welch letzteren Namen ein Sohn Gads trägt, vgl. Gen. 46, 16; Num. 26, 15 1); man könnte daher versucht

---

חַגַּי als *festum Existentis (Jehovae)*, indem er sich auf das Vorkommen von חַגִּיָּה 1 Chron 6, 15 beruft. Allein, dass חַגַּי eine Verkürzung aus חַגִּיָּה sey, ist zweifelhaft. Zwar ist die Endung ־ַי an verschiedenen Eigennamen offenbar eine Verkürzung aus יְהוָה; allein mit Gewissheit lässt sich diess doch nur von denjenigen Eigennamen behaupten, deren erste Hälfte ein Imperfectum verbi ist, z B אַחְזַי ,יַעְשַׂי ,יַעְנַי ,יַחְמַי ,יֶהְדַּי ,אֲחַסְבַּי ,יְאָתְרַי ,יְרִיבַי ,יִשְׁמְרַי u. a. Wenn dagegen die Endung ־ַי am Ende von Eigennamen auftritt, deren erste Hälfte ein Substantivum ist, so ist diese Endung in vielen Fällen entschieden nicht eine Verkürzung aus יְהוָה, da sonst diese Wörter keinen passenden Sinn ausdrücken würden, sondern Adjectivendung, durch welche *nomina denominativa* gebildet werden (vgl. Ewald, ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache, 6. Aufl. §. 164 c; 274 e), z. B. שָׁשַׁי und שִׁשַׁי *Lilienfarbener*, תַּלְמַי *Furchenreicher*, חוֹרִי *Höhlenbewohner*, סִבְּכַי *Waldbewohner*. Nach der Analogie dieser Nomina wird man daher auch חַגַּי für ein Nomen denominativum oder ein Adjectivum von חָג zu halten haben; und ebenso wird zu erklären seyn: סִפַּי *Schwellenhüter*, בַּרְזִלַּי *Eisenmann*, שִׁטְרַי entweder *Schriftkundiger* oder *Beistand, der zur Seite steht*, אָזַּי *Starker* (?), אֲמִתַּי *Wahrhaftiger*, הִדַּי *Jubelnder*, שַׁלְמַי *Friedfertiger*, שַׁמַּי *Verwüster*, יְשִׁישַׁי *Weisslicher* oder *Greisenhafter*. Zweifelhafter kann man seyn, ob מַתְּנַי bedeute *Gabenreicher* oder *Gabe Jehovahs*; פְּעֻלְּתַי *Lohnreicher* oder *Lohn Jehovahs*; אִתַּי *Mitwohnender*, *Nachbar* oder *mit Jehovah*; צִלְּתַי *Schattenhafter* oder *Schatten Jehovahs*; שַׁבְּתַי *Sabbathgeborener* oder *Sabbath Jehovahs*; שִׁמְשַׁי *Sonnenhafter* oder *Jehovah ist Sonne*; doch ist bei diesen Wörtern die erstere Bedeutung nach Analogie von שָׁשַׁי, חוֹרִי die wahrscheinlichere. Vgl. Esra 10, 37 מַתְּנְיָה und מַתְּנַי nebeneinanderstehend.

1) Vgl. auch das Femininum חַגִּית 2 Sam. 3, 4; 1 Kön. 1, 5. 11; 2, 13; 1 Chron. 3, 2.

seyn, es für eine Willkühr der Punctatoren zu halten, dass das einemal חַגַּי, das anderemal חַגִּי vocalisirt ist, wenn nicht auch die LXX und Vulgata der verschiedenen Vocalisirung das Wort redeten, indem sie Gen. 46, 16 beziehungsweise Ἀγγίς (oder nach dem Cod. Alex. Ἀγγείς), *Haggi*, und Num. 26, 15 beziehungsweise Ἀγγί [1]), *Aggi* schreiben.

Ueber die persönlichen Lebensumstände Haggais ist uns so gut wie nichts bekannt. Wenn uns Hieronymus [2]) erzählt, dass Einige der Ansicht seyen, Haggai, Maleachi und Johannes der Täufer seyen nicht wirkliche Menschen, sondern in Menschengestalt erschienene Engel gewesen, so bedarf diese Ansicht wohl kaum einer Widerlegung. Diese wunderliche Meinung ist bezüglich Haggais durch einen Missverstand des Wortes מַלְאַךְ Cap. 1, 13, bezüglich Maleachis durch falsche Ausdeutung des Namens מַלְאָכִי, und endlich bezüglich Johannes des Täufers wahrscheinlich durch irrige Auslegung von Marc. 1, 2 (Mal. 3, 1): *ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προςώπου σου* entstanden; sie scheint aber zu den Zeiten des Hieronymus und des Cyrillus von Alexandrien [3]) ziemlich weit verbreitet gewesen zu seyn, da sich besonders letzterer gründlich auf ihre Widerlegung einlässt [4]).

---

1) An dieser Stelle steht zwar der Dativus τῷ Ἀγγί; allein man wird darum doch nicht die Form Ἀγγί für eine Dativbildung von Ἀγγίς halten dürfen, sondern sie als eine indeclinable Nominalbildung ansehen müssen. Das zweite Ἀγγί, welches in diesem Verse vorkommt, ist nicht ein Personenname, sondern ein Patronymikon.

2) *Tom.* VI., *col.* 751 zu Hag. 1, 13: *Quidam putant, et Joannem baptistam et Malachiam, qui interpretatur Angelus Domini, et Aggaeum, quem nunc habemus in manibus, fuisse angelos et ob dispensationem et jussionem Dei assumsisse humana corpora et inter homines conversatos.*

3) Vgl. Cyrilli *Alexandrini opera, cura J. Auberti. Lutetiae* 1638. *Tom.* III., *pag.* 637 in seinem Commentar zu Hag. 1, 13.

4) Woher Calmet die Behauptung entnommen hat, dass die angeführte Meinung gerade bei den Juden verbreitet gewesen sey, ist mir unbekannt; vgl. seinen *commentaire littéral* zu Hag. 1, 13: *„Quelques Hé-*

Dorotheus [1]) und Epiphanius [2]) wissen von Haggais Lebensumständen nur das Wenige zu berichten, dass er noch als

breux ont prétendu, qu' Aggée, que Malachie et saint Jean-Baptiste étoient véritablement des Anges." Hieronymus, auf welchen sich Calmet als seinen Gewährsmann beruft, scheint unter denen, welche diese Ansicht vertreten, nicht so wohl die Juden als vielmehr die Origenisten zu meinen, da er in seiner *Praefatio ad Malachiam* von Origenes sagt: *Scripsit in hunc librum Origenes tria volumina; sed historiam omnino non tetigit et more suo totus in allegoriae interpretatione versatus est, nullum Ezrae faciens mentionem, sed angelum putans fuisse qui scripsit, secundum illud quod de Joanne legimus: Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam.* Vgl. Origenis *comment. in Joan. Tom.* II., 25 u. dazu *Tom.* II., 16. 17. *ed.* Lommatzsch *vol.* I., *pag.* 146 *sqq.* u. *pag.* 131 *sqq.* Wenn Keil, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung, 2 Aufl S. 309 auch Pseudepiphanius Cap. 20 als Bestreiter der Meinung, dass Haggai ein Engel gewesen sey, aufführt, so ist diess wohl nur so gemeint, dass Pseudepiphanius diese Meinung nicht getheilt haben könne, da er ausdrücklich des Haggai Tod und Begräbniss meldet; denn eine ausdrückliche Bestreitung jener Meinung findet sich bei Pseudepiphanius nicht. Oecolampad in seinen *commentarii in libros prophetarum* 1558. bei Hag. 1, 13 und G. H. Vorstius, *chronologia sacra-profana* (צמח דוד) *auctore* Dav. Ganz *etc. Lugduni Batav.* 1644, *pag.* 245 bemerken, dass einige Rabbinen den Haggai und den Maleachi für Eine Person halten, da ersterer מַלְאַךְ יְהוָה genannt werde, letzterer מַלְאָכִי heisse.

1) S. Dorothei *episcopi et martyris synopsis de vita et morte prophetarum* in lateinischer Uebersetzung in der *maxima bibliotheca veterum patrum, Lugduni Tom.* III., *pag.* 422 *sqq.: Hic Haggaeus cum juvenis esset, e Babylone venit Hierosolymam, et manifeste de reditu populi vaticinatus est, et ex parte quoque templi restaurationem vidit. Mortuus autem et sepultus est prope sepulturam sacerdotum cum honore, quo sacerdotes sepeliri solebant.* — Ein Druck des griechischen Textes desjenigen Theiles der Synopse, welcher die Lebensbeschreibungen der Propheten enthält, ist mir nicht bekannt geworden; bei Cave, *scriptorum ecclesiastic. hist. literar. ed. Basil.* 1741, *Tom.* I.,

Jüngling von Babel nach Jerusalem gekommen sey, die Wiederaufrichtung des Tempels noch erlebt habe und endlich neben dem Begräbnissorte der Priester mit priesterlichen Ehren bestattet worden sey. Selbst wenn Delitzsch [1]) darin Recht hat, dass die dem Dorotheus zugeschriebene Synopse über das Leben und den Tod der Propheten, mit welcher bekanntlich die dem Epiphanius zugeschriebene Schrift über das Leben der Propheten so ziemlich übereinstimmt, ein Auszug des Presbyters Procopius aus den Denkwürdigkeiten (ὑπομνήματα) eines Tyrischen Bischoffs Dorotheus ist, und dieser Dorotheus Eine Person ist mit dem von Eusebius erwähnten Antiochenischen Presbyter Dorotheus, welcher nach des Eusebius Zeugniss mit der hebräischen Literatur vertraut war, — so müssen wir doch die Wahrheit seiner Angaben dahingestellt seyn lassen, da wir seine Quellen nicht kennen. Und wir dürfen die Wahrheit seiner Erzählung um so getroster dahingestellt seyn lassen, als uns seine Nachrichten im Verständniss der Weissagungen unseres Propheten doch nicht fördern. Der Angabe des Pseudepiphanius, dass Haggai noch als ein Jüngling nach Jerusalem gekommen sey, ist die Vermuthung mehrerer neueren Theologen entgegengesetzt [2]), dass Haggai noch den Salomonischen

---

pag. 164 *sqq.* fehlt gerade dieser Theil; das *Chronicon paschale* in der Ausgabe von Du Fresne, wo sich ebenfalls ein griechischer Text der Synopse findet, stand mir nicht zu Gebote.

2) S. Epiphanii *de vitis prophetarum* in der Ausgabe von *Petavius, Coloniae* 1682, *Tom.* II., *pag.* 235 *sqq.*: *Ἀγγαῖος ὁ προφήτης, ἔτι νέος ὢν, ἐπανῆλθεν ἐκ Βαβυλῶνος εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ φανερῶς περὶ τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ λαοῦ προεφήτευσεν, καὶ εἶδεν [ἐκ μέρους] τὴν οἰκοδομὴν τοῦ ναοῦ Ἱερουσαλήμ . . . . ἐκεῖ οὖν ἀπέθανε καὶ ἐτάφη πλησίον τῶν ἱερέων ἐνδόξως.*

1) Delitzsch, *de Habacuci prophetae vita atque aetate. Accedit diatribe de Pseudodorotheo et Pseudepiphanio. Lipsiae* 1842, *pag.* 54—77.

2) Ewald, die Propheten des alten Bundes II., 516; Keil, Einleitung S. 309.

Tempel gesehen habe, also bei seinem Auftreten als Prophet im zweiten Jahre des Darius Hystaspis mindestens 80 Jahre alt gewesen sey; allein auch diese Ansicht kann sich auf nichts weiteres stützen, als dass Haggai Cap. 2, 3 von Leuten zu seiner Zeit spricht, welche noch den alten Salomonischen Tempel gesehen hatten.

Von der jüdischen Tradition wird Haggai wie die beiden andern nachexilischen Propheten in nahe Verbindung mit den Männern der grossen Synagoge gebracht, indem er entweder selbst unter den Gliedern der grossen Synagoge aufgeführt wird [1]), oder doch wenigstens die Ueberlieferung an dieselben übermittelt haben soll [2]). Diese Tradition ist aber ziemlich unwahrscheinlich. Denn wenn auch die Existenz der grossen Synagoge nicht wohl geleugnet werden darf [3]), so ist ihre Entstehung doch wohl erst auf Esra und Nehemia zurückzuführen [4]). Die Ankunft Esras in Jerusalem fällt aber etwa 62 Jahre nach dem Auftreten Haggais als Prophet.

---

1) Zu Tractat *Baba bathra fol.* 15a: אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגלת אסתר (קנ״דג) erklärt Raschi das אנשי כנסת הגדולה ausdrücklich mit חגי זכריה ומלאכי זרובבל ומרדכי וחבריהם; Vgl. auch Abravanel in *praef. ad Nachalath aboth* bei Buxtorf, *Tiberias. Basil.* 1665 *pag.* 90; Carpzov, *introductio in vet. test. Lipsiae* 1721. III., 426.

2) Vgl. *Pirke aboth.* Krakau 1662 *pag.* 7a. חגי זכריה ומלאכי קבלו מנביאים שלפניהם ומסרוה לאנשי כנסת הגדולה; Abraham Hallevi ben David in dem *Sepher ha-Kabbala* vom Jahre 1161: נביאים מסרוה זה לזה דור אחר דור עד חגי זכריה ומלאכי : נביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדילה; *Sepher ha-Cusari* III., 65; Ganz, *Zemach David vers. per* Vorstium *Lugd. Bat.* 1644 *pag.* 49.

3) Vgl. Hartmann, die enge Verbindung des alten Testamentes mit dem neuen. Hamburg 1831. S. 123. 126 ff.

4) J. E. Rau, *diatribe de Synagoga magna. Trajecti ad Rh.* 1762 *pag.* 31 *sq.* Jost, allgem. Geschichte des israelit. Volkes. Berlin 1832. I., 440 ff.

§. 2. Die Zeitverhältnisse Haggais.

Mehreres und Gewisseres als über seine persönlichen Lebensverhältnisse ist uns über die Zeitverhältnisse bekannt, in welche Haggais prophetische Wirksamkeit fällt. Er selbst datirt seine Weisagungen aus dem zweiten Jahre des Königs Darius, vgl. Cap. 1, 1; 2, 10; dessgleichen erzählt uns auch das Buch Esra (4, 24; 5, 1; 6, 14), dass Haggai und sein Zeitgenosse Sacharjah zur Zeit des persischen Königs Darius geweisagt haben. Welcher unter den persischen Königen dieses Namens aber, ob Darius I. Hystaspis oder Darius II. Nothus — denn an Darius III. Codomannus zu denken, ist selbstverständlich unthunlich — an den angeführten Stellen in Haggai und Esra gemeint sey, ist unter den Auslegern und Chronologen zweifelhaft. An Darius Nothus denken z. B. Joseph Scaliger[1]), Joh. Tarnov[2]), Joh. Piscator[3]), Aeg. Strauch[4]) u. A. Allein diess wird durch Hag. 2, 3 unmöglich gemacht, indem der Prophet an dieser Stelle unverkennbar von Manchen seiner Zeitgenossen voraussetzt, dass sie noch den Salomonischen Tempel gesehen haben. Da nun der Salomonische Tempel bereits im Jahre 587 zerstört wurde, das zweite Jahr des Darius Nothus aber in das Jahr 423 fällt, so hätten nach obiger Annahme Scaligers und derer, die mit ihm derselben Ansicht sind, die Zeitgenossen Haggais mindestens etwa 170 bis 180 Jahre alt gewesen seyn müssen[5]). Da nun aber ein solches Alter das Maass mensch-

---

1) Jos. Scaliger, *de emendatione temporum. Francofurti* 1593, *pag.* 283 ff. in dem Abschnitt: *de hebdomadibus Danielis.*

2) Joh. Tarnovius, *in Haggaeum commentarius. Rostochii* 1624, zu Hag. 1, 1.

3) Joh. Piscator, *comment. in omnes libros vet. test. Herbornae* 1644. *Tom.* III., *pag.* 484

4) Aegidius Strauchius, *breviarium chronolog. Wittebergae* 1664. *pag.* 861 *sqq.*

5) Dieser Consequenz kann man sich nur durch eine völlig unhaltbare Auslegung von Hag. 2, 3 entziehen, indem man nämlich mit Scali-

lichen Lebens weit übersteigt, so werden wir genöthigt seyn, mit Josephus *antiquit.* XI., 2 u. 3, Hieronymus [1]), Theodor von Mopsvestia [2]), Theodoret [3]), Calvin [4]), Cappellus [5]), Petavius [6]) und den meisten Neuern unter jenem Darius, in dessen zweites Jahr Haggais prophetische Wirksamkeit fällt, Darius I. Hystaspis (521—486) zu verstehn.

Von Darius Hystaspis war die Politik, welche Cyrus im Anfang seiner Regierung den Juden gegenüber eingeschlagen hatte, bald aber selbst, und so auch seine unmittelbaren Nachfolger, wieder aufgegeben hatte, von Neuem aufgenommen worden.

Gleich im ersten Jahre seiner Alleinherrschaft über das medo-

ger a. a. O. S. 289 erklärt: *Sed non ex his* (scl. Hag. 2, 3) *sequitur ullum tunc superstitem fuisse, qui domum priorem viderit, sed proinde diceret: O si quis vestrum prioris domus gloriam vidisset, eam cum ista comparans, quam nihili hanc faceret,* wozu dann als ähnliche Ausdrucksweise Matth. 12, 11 verglichen wird. — Vgl. übrigens Carpzov a. a. O. I., 328; L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael. Braunschweig 1847, S. 303. — Die Gründe für und wider beide Ansichten werden weitläufig erörtert von H. Witsius, *miscellanea sacra, lib.* I., *cap.* XX., 18—31. *Lugduni Batav.* 1736, *pag.* 218—226, ohne dass jedoch Witsius selbst zu einer bestimmten Ansicht kommt.

1) Sogleich im Anfang des *Prologus* zu seinem Commentar zu Haggai.

2) Theodori *Antiocheni opera ed. a* Wegnern. *vol.* I. *Berolini* 1834, S. 504 zu Hag. 1, 1.

3) Theodoreti, *episcopi Cyri, opera ex recens.* J. Sirmondi, *denuo ed.* J. L. Schulze, *Halae* 1769— 1774. *Tom.* II., *pars.* II., *pag.* 1580, in der *πρόϑεσις* zur Auslegung des Haggai.

4) J. Calvini *praelectiones in proph. min. Genevae* 1581, *pag.* 558 *sqq.* zu Hag. 1, 1.

5) L. Cappelli *commentarii et notae criticae. Amstelodami* 1689, *pag.* 125 *sqq.* zu Hag. 1, 1.

6) Dion. Petavius, *rationarium temporum, pars* II., *lib.* III., *cap.* 10. *edit. Coloniae* 1730. *Tom.* II., *pag.* 191 *sqq.*

persische Reich 536 hatte Cyrus den Gefangenen Juden die Erlaubniss ertheilt, wieder in ihre Heimath zurückzukehren und den Tempel Jehovahs wieder aufzubauen, 2 Chron. 36, 22. 23; Esra 1, 1 ff. Dass die Ertheilung dieser Erlaubniss lediglich ein Ausfluss politischer Berechnung gewesen sey [1]), ist eine mit Nichts zu beweisende Behauptung, welche jedenfalls der Anschauung der uns vorliegenden Geschichtsquellen widerspricht [2]). Denn diese erklären die Ertheilung jener Erlaubniss aus einer Einwirkung Jehovahs auf den Geist des Cyrus; nach ihrer Ansicht war Cyrus aber auch nicht etwa blos in der Weise ein Werkzeug in der Hand Jehovahs, wie alle Mächtigen dieser Welt Werkzeuge in seiner Hand sind und der Förderung seiner Heilsrathschlüsse dienen müssen, sondern Cyrus ging wissentlich und willentlich in die Absichten Jehovahs ein und suchte sie an seinem Theile zur Verwirklichung zu bringen. Er nennt den Gott des Himmels, der ihm die Königreiche der Erde gegeben hat, Jehovah und beruft sich auf einen ihm von Jehovah gewordenen Befehl, ihm zu Jerusalem in Juda ein Haus zu bauen (2 Chron. 36, 23; Esra 1, 2). Wenn nun aber Cyrus wirklich des Glaubens war, Jehovah, der Gott Israels, habe ihm aufgetragen, ihm in Jerusalem ein Haus zu bauen, so werden wir die Angabe des Josephus, *antiquit.* XI., 1, 1. 2, nicht so unglaublich finden, dass Cyrus durch die Prophezeiungen des Jesaja Cap. 41, 25 ff.; 44, 28; 45, 1 ff., der schon mehr als 200 Jahre zuvor sogar seinen Namen genannt und von ihm geweissagt habe [3]), zu der Ueberzeugung geführt worden sey, dass der grösste

---

1) So Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael S. 199 ff. Duncker, Geschichte des Alterthums, 2. Aufl. Band II., S. 511.

2) Daher auch Bertheau, zur Geschichte der Israeliten, Göttingen 1842. S. 392 von uns unbekannten persönlichen Verhältnissen und Beziehungen des Cyrus spricht; und ähnlich auch Ewald, Geschichte des Volkes Israel III, 2. Göttingen 1852. S. 62 ff.

3) Jes. 40 — 66 dem Propheten Jesaja abzusprechen und einem Unbekannten aus der Zeit des Exils zuzuschreiben, sind wir durch unsere

Gott der Gott der Juden ist; und durch diese Weissagungen zu dem Entschlusse bestimmt worden sey, die Juden aus ihrer Gefangenschaft zu entlassen. Wie aber Cyrus mit den Weissagungen der israelitischen Propheten bekannt geworden sey, ergibt sich leicht, wenn wir bedenken, dass Daniel, welcher noch in jener verhängnissvollen Nacht der Eroberung Babylons dem sorglosen König Belsazar den Untergang seines Reiches und seinen eigenen Tod angekündigt hatte, — dass dieser Daniel bereits von Darius dem Meder (Kyaxares II., dem Schwiegervater des Cyrus) zu einem der drei Fürsten über die 120 Statthalter des Reichs ernannt wurde, demnach mit dem königlichen Hofe in nächster Beziehung stand [1]). Daniel 6, 1 ff.

Infolge der Erlaubniss des Cyrus nun machten sich von den Gefangenen aus Juda und Benjamin, und von den Priestern und Leviten [2]) 42360 Freie [3]) mit 7337 Knechten und Mägden nach

---

Anschauungen über das Wesen der Prophetie nicht veranlasst; alle anderen Einwürfe aber gegen den jesajanischen Ursprung jener Capitel, welche ausser den aus dem Wesen der Weissagung entnommenen vorgebracht werden, scheinen uns nicht durchschlagend zu seyn.

1) Vgl. Pressel s. v. Cyrus in Herzogs Realencyklopädie Band III., S. 232.

2) Esra 1, 5.

3) Esra 2, 64; Neh. 7, 66; Pseudoesra 5, 41. Die in diesen Stellen angegebene Zahl der heimgekehrten Exulanten wird man wohl als zuverlässig annehmen dürfen, da sie an allen drei Orten gleichlautet; die Angaben über die Posten aber, aus denen diese Summe erwächst, ist nicht genau. Zieht man nämlich die Esra 2, 3 ff. angegebenen Zahlen zusammen, so erhält man 29818, wozu noch die V. 2 genannten 11 Führer und die V. 61 genannten Priester zu addiren sind. Addirt man die Zahlangaben in Neh. 7, 8 ff., so erhält man die Summe von 31089 (in den *uberiores adnotationes ad hagiographa vet. test. Tom.* III findet Joh. Heinrich Michaelis ad Esra 2, 64 als Summe der einzelnen Angaben bei Nehemia 31088, dagegen

ihrer alten Heimath auf. Ihr Gut, das sie in Babylon besessen, führten sie auf 736 Rossen, 245 Maulthieren, 435 Kameelen und 6720 Eseln mit sich. Auch die Tempelgefässe, welche Nebukadnezar aus Jerusalem nach Babel gebracht hatte, 5400 an Zahl [1]), stellte ihnen Cyrus zurück und durften sie nach Jerusalem mitnehmen. An der Spitze dieses Zuges der heimkehrenden Exulanten standen zwei Männer, von denen der eine das weltliche, der andere das geistliche Oberhaupt war: Serubabel [2]), der Sohn Sealtiels,

---

Joh. Jac. Rambach ebenfalls in den *uberiores adnotationes* zu Nehem. 7, 66 und dessgleichen schon vor ihm Usserius, *annales veteris Testamenti. Londini* 1650, *pag.* 147 die Summe von 31031), wozu noch die V. 7 genannten 12 Führer und die V. 73 erwähnten Priester ohne Geschlechtsregister kommen. Weder die Angaben des hebräischen Textes bei Esra und Nehemia stimmen unter sich überein (bei Nehemia finden sich 19 von Esra abweichende Zahlenangaben, ferner Weglassungen und andere Anordnungen einzelner Glieder), noch die Angaben des hebräischen Textes mit der Uebersetzung der LXX. Nach Pseudoesra 5, 41 sollen unter jenen 42360 alle Knaben von 12 Jahren an mitgezählt seyn. Schätzt man eine Familie auf 4 bis 5 Glieder, so mag der Zug der heimkehrenden Exulanten mit ihren Knechten und Mägden etwa 150000 bis 200000 Seelen betragen haben. Vgl. Herzfeld a. a. O. S 202 f. 466 ff.

1) Die obige Zahlangabe, bei Esra 1, 11, stimmt nicht mit der detaillirten Angabe Esra 1, 9. 10, wonach sich die Zahl der zurückgegebenen Tempelgefässe auf nur 2499 berechnen würde. — Die wenig miteinander übereinstimmenden Zahlenangaben der alttestamentlichen Bücher werden wir uns wohl aus Fehlern zu erklären haben, welche sich bei der Umschreibung dieser Bücher aus der althebräischen Schrift in die Quadratschrift eingeschlichen haben, namentlich wenn man in der althebräischen Schrift statt der Zahlworte die Buchstaben als Ziffern zur Bezeichnung der Zahlen gebrauchte.

2) Dass Serubabel mit dem Esra 1, 8; 5, 14. 16 erwähnten Scheschbazar identisch ist (anders Calmet zu Esra und Hag. 1, 1; Jost, allgem. Gesch. des israelit. Volkes. Berlin. 1832. I. Bd. S. 418), geht hervor aus Esra 5, 16, vgl. mit Cap. 3, 8 ff.; 4, 2, indem der Leiter

ein Abkömmling aus dem Davidischen Königshause und von Cyrus zum Statthalter über Juda ernannt, und der Hohepriester Josua, der

---

des Tempelbaues an ersteren Stelle Scheschbazar, an letzteren Serubabel genannt wird; ferner aus Esra 5, 14, vgl. mit Cap. 1, 8 und Haggai 1, 1. 14; 2, 2. 21, indem an ersterer Stelle der Statthalter über Juda Scheschbazar, an den letztern Serubabel genannt wird. Serubabel hat sonach neben seinem hebräischen Namen noch einen chaldäischen bekommen, wie diess z B auch bei Daniel und seinen drei Freunden der Fall war, Dan. 1, 7; vgl. auch Esther 2, 7. Der Name זְרֻבָּבֶל ist jedenfalls nicht mit Hiller, *onomasticum sacrum pag.* 601 als aus זָרוּ בָּבֶל *disperserunt Elohim in Babyloniam* entstanden zu erklären, sondern entweder als זְרוּי בָּבֶל *in Babyloniam dispersus*, oder besser, da das Kind, wenn es schon vor der Zerstreuung nach Babel geboren und demnach auch vor der Zerstreuung nach Babel benannt worden war, schwerlich schon den Namen *in Babyloniam dispersus* proleptisch erhalten hatte (vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel III., 2, 99), als זְרוּעַ בָּבֶל *in Babylonia satus sive genitus.* Beide Worte זְרוּעַ und בָּבֶל wurden in Eines zusammengezogen, wobei sich das ע dem ב assimilirte und letzteres Dagesch forte bekam. Aus dieser Assimilation des ע mit dem folgenden ב erklärt sich am Einfachsten die gewöhnliche Schreibung זְרֻבָּבֶל, während man dagegen bei der Zusammenziehung der beiden Worte שְׁמוּעַ und אֵל wegen des dem שְׁמוּעַ folgenden א allerdings שְׁמוּאֵל schreiben musste. Die Form זְרוּבָבֶל, welche sich in vielen Codicibus bei Kennicott (vgl. z. B. zu Esra 2, 2; Hagg. 1, 1. 12; 2, 21) findet, ist daraus entstanden, dass das ע in der Zusammenziehung der beiden Worte verschluckt wurde, wie in בִּי für בְּעִי; בַּל für בְּעַל; רוּת für רְעוּת. Andere, übrigens gänzlich unhaltbare, Ableitungen des Namens Serubabel siehe bei Hieronymus zu Hagg. 1, 1. — Ueber die Abstammung Serubabels aus dem Hause Davids vergleiche unten zu Hag. 2, 23. — Die Nachricht, dass Serubabel ein hohes Hofamt am Hofe des Darius Hystaspis bekleidet habe, ein σωματοφύλαξ des Königs gewesen sey, vgl. Pseudoesra 3, 4; 4, 13; Josephi *antiq.* XI., 3. 1, ist durch-

Sohn Jozadaks und Enkel jenes Hohenpriesters Serajah, welchen Nebukadnezar nach der Eroberung Jerusalems im Jahre 587 in Ribla hatte niederhauen lassen (2 Kön. 25, 18—21; Jerem. 52, 24—27).

Die erste Sorge der in ihre Heimath zurückgekehrten Verbannten musste natürlich dahin gehen, die Gottesdienste Jehovahs, der sich ihrer in Gnaden wieder erbarmt und sie in das Land der Väter und der Verheissung zurückgebracht hatte, wieder herzustellen. Als der siebente Monat des israelitischen Calenders herannahte, der Monat Ethanim oder Tischri, welcher unter allen Monaten der festreichste war, indem in diesen Monat der Trompetentag, der Versöhnungstag und das Laubhüttenfest fielen (Num. 29), — errichteten sie vorerst wieder einen Brandopferaltar. Hiemit begann der gesetzlich vorgeschriebene Opfercultus wieder, soweit er auf dem Brandopferaltar verrichtet werden konnte (Esra 3, 1—6). Alsdann fing man an, die Vorbereitungen zu treffen zum Wiederaufbau des Tempels. Alle steuerten dazu nach Kräften bei. Die Familienhäupter (רָאשֵׁי בֵית הָאָבוֹת) gaben 61000 Goldstücke und 5000 Pfund Silber, zusammen im Werthe von etwa 940000 Gulden rheinisch — eine bei der geringen Anzahl und den ärmlichen Verhältnissen der Heimgekehrten sehr bedeutende Summe — und dazu noch 100 Priesterröcke, Esra 2, 68—70. Mit dem Gelde dingten sie Steinmetzen und Zimmerleute; von den Tyrern und Sidoniern liessen sie sich Cedernholz vom Libanon in den Hafen von Japho bringen, und bezahlten sie mit Getreide, Oel und Wein [1]). Bereits im zweiten Monat des andern Jahres nach ihrer

---

aus unglaubwürdig, da einestheils Serubabel zu der Zeit, in welcher ihn Pseudoesra und Josephus am persischen Hofe seyn lassen, nicht dort anwesend gewesen seyn kann, und anderntheils auch der Erfolg jener erdichteten Anwesenheit Serubabels am Hofe des Darius, von welchem Pseudoesra 4, 42 ff., Jos. *ant.* XI., 3. 7 u. 8 erzählen, mit mit dem Berichte des kanonischen Esra Cap. 5 u. 6 nicht in Einklang gebracht werden kann.

1) Da die Colonie die Phönizier mit Naturalien bezahlen musste, so

Heimkehr [1]) waren sie im Stande, den Grundstein zu dem neuen Tempel in feierlicher Weise zu legen unter Loben und Danken gegen den Herrn, dass er freundlich ist und seine Güte ewig währet [2]). Schon damals scheinen es Viele von denen, welche noch den Salomonischen Tempel gesehen hatten, schmerzlich empfunden zu haben, dass sie bei ihren dermaligen dürftigen Umständen dem Herrn nur ein geringes, ärmliches Haus zu bauen vermochten, Esra 3, 7—13.

Allein nicht lange konnten die Israeliten an dem Tempel weiterbauen. Schon bei der Aufrichtung des Brandopferaltars hatte man Grund, Feindseligkeiten von Seiten der umwohnenden, Israel nichts weniger als günstigen Völkerschaften zu befürchten [3]). Doch

---

erhellt daraus, wesshalb sie den Tempelbau nicht unmittelbar nach ihrer Rückkunft in die Heimath beginnen konnte; sie musste erst Zeit haben, die Naturalien zu bauen, mit denen sie die Tyrer und Sidonier bezahlen sollte.

1) Der zweite Monat des zweiten Jahres nach ihrer Rückkunft kann nicht, wie man bei der Voraussetzung, dass das erste Jahr des Cyrus Esra 1, 1 das Jahr 536 sey, gewöhnlich annimmt, der Monat Siv oder Ijar des Jahres 535 (so z. B. Herzfeld S. 223, und wie es scheint auch Ewald), sondern erst des Jahres 534 seyn (so richtig Winer, Realwörterbuch 3. Aufl. II., 577). Denn selbst wenn man annehmen wollte, dass die Colonie noch in der ersten Hälfte des Jahres 536 in Jerusalem ankam, so reichte doch das erste Jahr nach ihrer Ankunft bis gegen Mitte des Jahres 535; demnach kann aber der zweite Monat des zweiten Jahres erst der Monat Siv des Jahres 534 seyn. Dass aber mit dem 2. Monat nicht derjenige Monat gemeint sey, welcher 30 Tage nach ihrer Rückkunft begann, sondern der zweite Monat des jüdischen Kalenders, — diess erhellt aus der Vergleichung von Neh. 1, 1 mit Neh. 2, 1.

2) Vielleicht wurden bei dieser Gelegenheit die Psalmen 118 u. 136, wenn auch nicht gedichtet — denn Ps. 118 scheint ein Laubhüttenfestlied zu seyn, — so doch gesungen.

3) Diess ist der allein mögliche Sinn der Worte Esra 3, 3 וַיָּכִינוּ הַמִּזְבֵּחַ עַל־מְכוֹנָתוֹ כִּי בְּאֵימָה עֲלֵיהֶם מֵעַמֵּי הָאֲרָצוֹת

scheinen diese Befürchtungen damals noch nicht eingetroffen zu seyn. Zu einer Hinderung des Tempelbaues kam es erst durch die Samaritaner. Die Samaritaner, ein Mischlingsvolk aus den in Palästina zurückgebliebenen Resten des Zehnstämmereichs und den Colonisten, welche Osnappar, wahrscheinlich ein Feldherr des assyrischen Königs Esar-Haddon, von den Dinäern und anderen dem assyrischen Reiche unterworfenen Völkerschaften nach Palästina verpflanzt hatte [1]) (Esra 4, 2. 10; 2 Kön. 17, 24 ff.), verlangten von

---

(allerdings in Furcht, die auf ihnen lag von wegen der Völker der Länder). Die Völker der Länder sind die Bewohner der Judäa ringsumgebenden Landstriche, wie die Edomiter, Araber, Ammoniter, Asdoditer u. A. (vgl. Neh. 4, 1), welchen Juda schon vor der Gefangenschaft höchlich verhasst war. Diese setzten ihre Feindschaft auch gegen das zurückgekehrte Juda fort und suchten es an der Wiederherstellung seiner religiösen und nationalen Selbstständigkeit zu hindern. Die Samaritaner haben damals schwerlich bereits zu den erklärten Feinden der Juden gehört; denn damals musste ihnen noch daran liegen, in gutem Einvernehmen mit den Juden zu bleiben, da sie ja in nationaler und religiöser Beziehung sich mit ihnen verschmelzen wollten. Die Conjunction כִּי ist in obigem Satze als concessive Betheuerungspartikel „allerdings" zu fassen, vgl. Ewald, Lehrbuch der hebr. Spr. §. 330b. — Ewald, Gesch. Israels III., 2. S. 113 hält die Lesart in Esra 3, 3 für verderbt; allein diess ist darum sehr unwahrscheinlich, weil die LXX. (ὅτι ἐν καταπλήξει ἐπ' αὐτοὺς ἀπὸ τῶν λαῶν τῶν γαιῶν) und Vulgata (*deterrentibus eos per circuitum populis terrarum*) genau den hebräischen Text wiedergeben. Nach Pseudoesra 5, 49 den Text so zu verbessern, dass der Sinn entsteht: die Juden seyen von den Heiden bei der Aufrichtung des Altares unterstützt worden, — diess ist um so unthunlicher, als Pseudoesra a. a. O. mit sich selbst in Widerspruch steht, indem er zwar allerdings auf der einen Seite von einer Unterstützung der Juden durch die Heiden erzählt, auf der andern Seite aber auch etwas räthselhafter Weise sagt: ὅτι ἐν ἔχθρᾳ ἦσαν αὐτοῖς.

1) Gegen Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung in's alte Testament II., 3—27, welcher die Samaritaner für rein heidnischen Ursprungs er-

den Juden die Erlaubniss, sich mit ihnen gemeinsam am Tempelbau betheiligen zu dürfen, wodurch sie mit den Juden zu einem Volke verschmolzen wären. Zu diesem Verlangen mochte die Samaritaner einestheils die Einsicht bewogen haben, dass der Untergang des Zehnstämmereichs wesentlich in dessen Lostrennung von Juda und in den zwischen beiden Reichen meist obwaltenden feindseligen Beziehungen seinen Grund hatte, und anderntheils der Wunsch, durch engen Anschluss an Juda den Nachbarvölkern gegenüber grössere Selbstständigkeit zu gewinnen. Ihr Begehren wurde ihnen aber von den Juden abgeschlagen und musste ihnen abgeschlagen werden. Denn wenn auch die vielen, wohl überwiegenden heidnischen Bestandtheile des samaritanischen Volkes sich der Beschneidung unterwarfen und damit den Willen, in die Volksgemeinde Israels einzugehn, kund gaben, so dienten sie doch neben Jehovah auch noch ihren väterlichen, heidnischen Göttern (2. Kön. 17, 33); und auch sofern sie Jehovah dienten, war doch auch dieser Dienst nicht in alle Wege dem Willen Jehovahs entsprechend. Die Samaritaner, welche natürlich nur den Dienst Jehovahs aufgenommen haben konnten, welcher im Zehnstämmereiche geherrscht hatte, und die sich daher auch an die im Zehnstämmereiche herrschend gewesenen Vorstellungen über Israels theokratischen und heilsgeschichtlichen Beruf anschliessen mussten, waren der heilsgeschichtlichen Erkenntniss, welche Juda aus der Königszeit und der Zeit des Exils durch seine Propheten gewonnen hatte, nicht nur fremd geblieben, sondern mussten auch, sofern sie an den Traditionen des Zehnstämmereichs festhielten, in einem feindlichen Gegensatz dazu stehn. Wären nun die Juden trotzdem auf die Vorschläge der Samaritaner eingegangen, so hätten sie sich leichtsinniger Weise in die Gefahr gestürzt, dem-

---

klärt, vgl. Herzfeld a. a. O. S. 224 und besonders S. 471 f., Winer, Realwörterbuch II., 370. Bertheau a. a. O. 402 f. Auch Ewald, Gesch. Israels III., 1. S. 374 ff.; III., 2. S. 116 spricht den Samaritanern nicht alle israelitischen Bestandtheile ab.

selben Götzendienste wieder anheimzufallen, um dessentwillen sie gerade von Jehovah so schwer gezüchtigt worden waren; sie hätten die seit der Lostrennung Ephraims von Juda gewonnene Heilserkenntniss wenn auch nicht aufgeben, so doch jedenfalls in Frage gestellt sehen müssen, und endlich sich einen Anlass zu fortwährenden religiösen Zwistigkeiten und Spaltungen selbst geschaffen. Und wie wenig die Samaritaner die heilsgeschichtliche Bedeutung Jerusalems und des in Jerusalem zu erbauenden Tempels erkannten, zeigte sich alsbald in dem Verhalten, welches sie nach ihrer Abweisung dagegen einschlugen, so wie darin, dass sie sich im Gegensatz gegen den jerusalemischen Tempel einen Tempel auf dem Berge Garizim erbauten; ja sie vermochten sogar, wo es ihr äusserer Vortheil zu erheischen schien, ihre Verwandtschaft mit den Judäern und damit die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels zu verleugnen (Josephi *antiqu.* 9, 14. 3; 11, 8. 6; 12, 5. 5).

Durch ihre Abweisung wurden die Samaritaner höchlich erbittert gegen die Juden und wandten nun Alles an, um den begonnenen Tempelbau zu stören und seine Vollendung zu hindern. Das Buch Esra (4, 4) berichtet, dass sie die Hände des Volkes Juda lässig machten und sie beim Bauen schreckten. Wir werden daher wohl annehmen müssen, dass sie die Juden mit Waffengewalt vom Weiterbau abzuhalten suchten [1]). Weiter aber wussten sie auch durch Bestechung von Beamten am Hofe des Cyrus eine provisorische Inhibirung des Tempelbaues von Obrigkeits wegen zu erwirken [2]). Diese Inhibirung dauerte von den Tagen des Cy-

1) Esra 4, 4 so zu verstehen, liegt um so näher, als die Samaritaner und die später mit ihnen verbündeten Völkerschaften auch beim Bau der Mauern Jerusalems Waffengewalt gegen die Juden in Anwendung zu bringen suchten, Neh. 4.

2) Dass es den Samaritanern gelungen wäre, von Cyrus ein Edict zu erlangen, wodurch der Tempelbau ausdrücklich untersagt, also die zwei Jahre zuvor gegebene Erlaubniss von Cyrus zurückgenommen

rus, und zwar wahrscheinlich schon vom Jahre 534 an, bis in

---

worden wäre, wird weder Esra 4, 5 erzählt, noch eine solche Zurücknahme irgendwo erwähnt. Auch ist es sehr unwahrscheinlich, dass Cyrus, der Gesalbte Jehovahs, sobald nach Erlassung jenes ersten Edictes, in welchem er sich auf eine höhere, göttliche Weisung berufen hatte, zu einem Widerruf dieses Edictes habe bewogen werden können. Auf der andern Seite ist aber auch nicht anzunehmen, dass Esra 4, 5 nur eine Bestechung des persischen Satrapen über die Länder diesseits des Euphrat gemeint sey, da ja die Juden sonst leicht durch eine Appellation unmittelbar an den ihnen günstigen Grosskönig selbst die Umtriebe der Samaritaner und die Bedrückung des ciseuphratischen Satrapen hätten zu Nichte machen können. Es bleibt daher nur anzunehmen, dass die Samaritaner am Hofe des Cyrus selbst Bestechungen verübten, infolge deren die Räthe des Grosskönigs denselben bestimmten, auf eine von den Samaritanern eingereichte Vorstellung gegen den Tempelbau in Jerusalem vor der Hand überhaupt keinen Entscheid zu geben. Sobald aber einmal die Uebereinstimmung des Tempelbaues mit dem persischen Staatswohle — denn auf diese werden die Samaritaner sicher ihre Vorstellung an den Grosskönig gegründet haben, vgl. Esra 4, 13 — in Frage gestellt war, musste der Bau suspendirt bleiben, bis darüber vom Grosskönig ein Entscheid eingetroffen war; diess dürfte mit ziemlicher Sicherheit aus Esra 5, 5 zu entnehmen seyn, wo es als ein besonders gnädiges Walten Gottes hingestellt wird, dass bei einem ähnlichen Fall die Fortsetzung des Baues bis zum Eintreffen des königlichen Entscheides nicht gewehrt wurde. Leicht begreiflich ist es aber, wie Cyrus dazu bewogen werden konnte, die Frage über die Fortsetzung des Tempelbaues einstweilen unentschieden zu lassen, da ja fortwährend neue und schwierige Kriegsunternehmungen seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen. Für die Ansicht, dass Cyrus überhaupt keinen Entscheid gab, der Tempelbau also *provisorisch* gehindert blieb, dürfte auch der Umstand sprechen, dass die Samaritaner, sobald ein neuer König den Thron besteigt, ihre Vorstellungen wiederholen müssen und dieselben erst von dem Könige Arthasastha dahin beschieden werden, dass der Bau fortan überhaupt zu unterbleiben habe.

das zweite Jahr des Darius Hystaspis [1]), Esra 4, 5. 24. Denn auch unter Cyrus († 529) Nachfolger, dem Könige Ahasverus (Cambyses 529—522), und dessen Nachfolger Arthasastha (Pseudosmerdes 522—521) [2]) wiederholten die Samaritaner ihre Anklagen

1) Als Endpunkt wird an den angeführten Stellen das zweite Jahr des Darius angegeben. Unter diesem Darius haben wir, wie oben S. 7 nachgewiesen worden, den König Darius Hystaspis zu verstehn. Der Anfangspunkt jener provisorischen Hinderung wird zwar nicht ausdrücklich angegeben, allein er lässt sich mit ziemlicher Gewissheit bestimmen. Im zweiten Monat des J. 534 hatte der Tempelbau begonnen. Den Samaritanern musste nun daran liegen, möglichst bald sich an dem Unternehmen zu betheiligen; demnach werden wir ihr an die Juden gerichtetes Begehren unmittelbar nach dem Beginn des Tempelbaues anzusetzen haben. Da sie nun aber alsbald und rundweg abgewiesen wurden, so werden sie mit ihren Feindseligkeiten gegen den Tempelbau nicht lange gezögert, sondern sofort ihre Ränke am persischen Hofe begonnen haben. Wenn nun eine provisorische Hinderung des Tempelbaues von der Zeit an eintrat, wo die Uebereinstimmung des Baus mit dem persischen Staatswohl in Frage gestellt und eine Untersuchung anhängig gemacht worden war, so wird dies provisorische Verbot des Weiterbaus wohl noch im Jahre 534 eingetreten seyn. Darauf führt uns auch die Angabe Hag. 2, 18, dass am 24. Tage des 9. Monats im zweiten Jahre des Darius der Grund zum Tempel von Neuem gelegt worden sey. Darnach muss der Bau bereits unmittelbar nach der Grundlegung unter Cyrus in's Stocken gerathen seyn, da man bei der Wiederaufnahme des Tempelbaues den Grund von Neuem legen musste.

2) Wenn wir darin Recht hatten, dass der Darius, unter welchem Haggai weissagte und der Tempelbau wieder aufgenommen wurde, Darius Hystaspis sey, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, dass die beiden Könige Ahasverus und Arthasastha (Esra 4, 6. 7), welche zwischen Cyrus und Darius Hystaspis fallen müssen, die Könige Cambyses und Pseudosmerdes der Profanhistoriker sind. Denn das Stück Esra 4, 11—23 (oder 4, 6—23) kann nicht wohl, wie Herzfeld a. a. O. S. 303 f. will, irrthümlicher Weise an diese Stelle gekommen seyn; es ist nicht anzunehmen, dass dasselbe eigentlich von der

wider die Juden. Von Cambyses scheinen sie freilich eben so wenig als von Cyrus ein Edict erlangt zu haben, durch welches der

unter Artaxerxes Longimanus fallenden Wiederauferbauung der Mauern Jerusalems handele, aber von dem Vertasser des Buches Esra dahin missverstanden worden sey, als handle es von der Wiederaufrichtung des Tempels. Denn 4, 23 hängt offenbar mit 4, 24 ff. enge zusammen; und es ist Willkür, das Stück 4, 11—23 von 4, 24 ff. loszureissen. Der Verfasser der chaldäisch geschriebenen Geschichtserzählung, welcher 4, 11 ff. entnommen ist, hat es daher selbst bereits so angesehen, dass was er 4, 11—23 erzählt, früher fällt, als was er von 4, 24 an berichtet. Demnach würde das Missverständniss, durch welches Esra 4, 11—23 an diesen viel zu frühen falschen Ort gekommen ist, nicht erst dem Verfasser des Buches Esra, sondern bereits dem mit den betreffenden Urkunden sehr vertrauten Verfasser der chaldäisch geschriebenen Geschichtserzählung, welche der Verfasser des Buches Esra als seine Quelle benutzt und hier wörtlich citirt, zur Last fallen. Diess ist aber eine sehr unwahrscheinliche Annahme. Auch wäre es höchst befremdend, wenn der König Artaxerxes Longimanus, den uns Esra 7 ff. und Nehemia als den Juden sehr freundlich gesinnt schildern, sich eine Zeitlang so sehr gegen die Juden hätte einnehmen lassen, dass er den Bau der Stadt (welche aber bereits längst wenigstens theilweise wieder aufgebaut war, vgl. Haggai 1, 4) und der Mauern Jerusalems untersagt hätte. Dazu kommt noch, dass Nehem. 2 von einer Zurücknahme des früheren Verbots mit keiner Sylbe Erwähnung geschieht. Der einzige wirklich scheinbare Gegengrund gegen die uns vorliegende Stellung des Stückes Esra 4, 11 ff. und dessen Beziehung auf den Tempelbau, dass nemlich in diesem Stücke nie von dem Tempelbau, sondern immer von dem Bau der Stadt und ihrer Mauern die Rede sey, wird von Herzfeld a. a. O. selbst als unstichhaltig erwiesen, indem Herzfeld bemerkt, dass diese Erscheinung sich allerdings daraus erklären lasse, dass die Feinde absichtlich so schrieben, um den Bau besser zu verdächtigen. Wir werden daher dabei bleiben müssen, dass das Stück Esra 4, 6—23 an seiner richtigen Stelle stehe, und uns von dem erzähle, was vor Darius Hystaspis geschehen ist. Dann aber kann mit Ahasverus nur Cambyses, und mit Arthasastha

Tempelbau definitiv untersagt worden wäre; doch blieb die provisorische Inhibirung des Baues fortbestehen. Erst Pseudosmerdes, welcher aus äussern und innern Gründen genöthigt war, eine der Politik des Cambyses geradezu entgegengesetzte Politik einzuschlagen, erliess auf erneuerte Anklage der Samaritaner den Befehl, dass der Tempelbau nunmehr definitiv zu unterbleiben habe [1]).

---

nur der Magier gemeint seyn, welcher sich fälschlich für des Cambyses Bruder Smerdes ausgab. Ueber die von den Profanhistorikern abweichende, biblische Benennung dieser beiden Könige, vgl. Ewald, Gesch. Israels III., 2. 118. 119 in den Anmerkungen.

1) Aeusserst schwierig ist es bekanntlich, in Esra 4, 7—11 einen richtigen Zusammenhang zu bringen. Wie man aber auch den Zusammenhang der einzelnen Verse auffassen mag, so viel ist jedenfalls klar, dass uns hier von einer an den König Arthasastha gerichteten Anklageschrift der Samaritaner gegen die Juden berichtet werden soll. Die wahrscheinlichste Auffassung jener Verse nun scheint mir folgende zu seyn. In V. 7 nennt uns der Verfasser des Buches Esra die Namen der Samaritaner, von welchen die Feindseligkeiten vorzugsweise ausgingen, und welche die Absendung einer Anklageschrift wider die Juden anregten. Diese Anklageschrift war, wie uns der Verfasser des Buches Esra selbst noch berichtet, mit aramäischen Buchstaben geschrieben (כָּתוּב אֲרָמִית) und dessgleichen auch aus dem hebräischen oder samaritanischen Concept für den Perserkönig in die aramäische Sprache übertragen (וּמְתֻרְגָּם אֲרָמִית). Diese letztere Bemerkung hat Esra noch beigefügt, weil er jetzt eine Abschrift des aramäischen Originals jener Anklage mittheilen will, und daher seine Leser darauf vorbereitet, dass er von nun an in seiner Erzählung die aramäische Sprache gebrauchen muss. Die Anklageschrift entnimmt er aus einer chaldäisch geschriebenen Erzählung der Geschichte der zeitweiligen Hinderung und der darauf folgenden Wiederaufnahme des Tempelbaus. Da er nun überhaupt beabsichtigt, einen längeren Abschnitt aus jener Erzählung in sein Geschichtsbuch einzuschalten (4, 8 — 6, 18), so führt er auch in V. 8—11a den Anklagebrief mit denselben Worten ein, mit welchen er in der chaldäisch geschriebenen Erzäh-

Allein nach kaum achtmonatlicher Regierung wurde der Betrug, durch welchen sich Pseudosmerdes auf den Thron geschwungen

---

lung eingeführt war; es beginnt also bereits mit V. 8 das wörtliche Citat aus jener chaldäischen Erzählung. In V. 8 und 9 werden uns nun aber als Verfasser des Briefes an Arthasastha ganz andere Namen genannt als in V. 7. Diess lässt sich allerdings dahin erklären, dass erst die in V. 7 genannten Privatpersonen (Samaritaner) einen Brief an Arthasastha schrieben, und dann dessgleichen auch die in V. 8 und 9 genannten obrigkeitlichen Personen für sich und im Namen ihrer in V. 9 erwähnten Untergebenen. Allein wahrscheinlicher ist, dass der in V. 8—11a erwähnte und von V. 11b an mitgetheilte Brief identisch ist mit dem V. 7 erwähnten, dass also die in V. 7 genannten Samaritaner, von welchen die Feindschaft wider die Juden eigentlich ausging, durch ihre persischen Vorgesetzten Rechum und Simsai an Arthasastha ein Schreiben wider die Juden richten liessen. Denn einmal muss man nach V. 7 erwarten, dass der daselbst erwähnte Brief auch mitgetheilt werde; nach der dort gemachten Bemerkung, der Brief an Arthasastha sey aramäisch geschrieben gewesen, muss der Leser auf die Vorstellung kommen, dass der in V. 8—11a eingeleitete und von V. 11b an folgende aramäische Brief auch wirklich der in V. 7 erwähnte sey. Sodann schreiben Rechum und Simsai ihren Brief auch ausdrücklich, wie aus V. 9 erhellt, im Namen der von ihnen regierten samaritanischen Völkerschaften. Darnach wird es also für das Wahrscheinlichste angesehen werden müssen, dass der von V. 11b an folgende Brief der V. 7 erwähnte sey; V. 8—11a ist dann eine aus der chaldäischen Erzählung entnommene Einleitung zu diesem Brief, wobei es der Verfasser des Buches Esra dem Leser überlässt, sich die verschiedenen Angaben über die Verfasserschaft dieses Briefes in V. 7 und in V. 8—10 in der oben angeführten Weise zu vermitteln. — In V. 8 berichtet der chaldäische Erzähler, dass von Rechum und Simsai ein Brief an Arthasastha gerichtet worden sey; in V. 9 und 10 nennt er die Namen derjenigen, welche an dem Briefe Rechums und Simsais Theil hatten; zu אֱדַיִן *(tunc)* ist כְּתַבוּ *(scripserunt)* zu ergänzen; mit וּכְעֶנֶת am Schlusse von V. 10 will angedeutet seyn, dass wohl auch noch Andere ausser den bereits Genannten an der Absendung des Briefes betheiligt seyen.

hatte, entdeckt; Pseudosmerdes wurde ermordet und Darius, der Sohn des Hystaspes, aus dem königlichen Geschlechte der Achämeniden, von den Persern zum Könige gemacht (521—486).

Durch die gleich nach der Grundsteinlegung eingetretene und nun bereits seit einer langen Reihe von Jahren andauernde Hinderung des Tempelbaus, zu welcher sogar noch unter Pseudosmerdes ein ausdrückliches und definitives Verbot hinzugekommen war, hatte es allmälig den Anschein gewonnen, als werde den Juden die Fortsetzung des Tempelbaues überhaupt nicht mehr gestattet werden, und als müssten sie somit fortan auf den Besitz eines Tempels verzichten. Mögen sie diesen Gedanken nun auch im Anfange schmerzlich empfunden haben: allmählig gewöhnten sie sich an denselben; ihr religiöses Bewusstseyn, ihre theokratische Frömmigkeit erschlaffte so sehr, dass sie die Incongruenz dessen gar nicht mehr fühlten, dass sie selbst wieder in ihren Häusern und dazu noch behaglich ausgestatteten Häusern wohnten, während das Haus Jehovahs noch in Trümmern lag. Ein Jeder kümmerte sich nur um sein eigenes Haus, um seinen eigenen Vortheil; sie freuten sich, der Verpflichtung zum Tempelbau sich durch die Ausrede entziehen zu können, dass die politischen Verhältnisse eine Wiederaufnahme desselben nicht zuliessen. Allein konnte dieser Ausrede auch bisher nicht alle Berechtigung abgesprochen

---

Mit den Worten „diess die Abschrift des Briefes, den sie an den König Arthasastha sandten“ in V. 10 wird angekündigt, dass der besprochene Brief nun folgen solle; die Worte: „deine Knechte, die Leute jenseits des Stromes und so weiter“ sind ein Theil der Ueberschrift des fraglichen Briefes. — Die Aechtheit der in den Büchern Esra und Nehemia mitgetheilten Briefe erhält eine bedeutende Stütze durch die Bemerkung 2 Macc. 2, 13, dass Nehemia die Briefe der persischen Könige über die an den Tempel zu Jerusalem gemachten Weihgeschenke zusammengestellt habe; darnach scheinen die Correspondenzen des persischen Hofes über den Tempel in Jerusalem noch zur Zeit des 2. Buches der Makkabäer unter den Juden vorhanden gewesen zu seyn.

werden [1]), so war sie doch jedenfalls jetzt nicht mehr stichhaltig, nachdem Darius Hystaspis König der Perser geworden war. Denn mit diesem Könige hatte eine neue Dynastie, oder doch wenigstens ein anderer Zweig der bisherigen Achämenidischen Herrscherfamilie den Thron bestiegen, und es war daher zu vermuthen, dass dieser Dynastienwechsel zugleich auch einen Systemwechsel in der Regierung zur Folge haben werde, wesshalb denn auch, wie es scheint, die Samaritaner unter Darius nicht wieder wie unter seinen Vorgängern eine Klageschrift gegen den jüdischen Tempelbau einzureichen wagten. Jetzt mussten daher die Juden, wenn ihnen das Haus und die Ehre Jehovahs am Herzen lag, von Neuem den Versuch machen, den bereits nur allzulange unterbrochenen Tempelbau wieder in Angriff zu nehmen. Da sie diess aber bei der inzwischen eingetretenen Gleichgültigkeit gegen das Haus Jehovahs unterliessen, so suchte Jehovah sie heim mit Dürre, Unfruchtbarkeit und Unsegen; er wollte sie hierdurch daran erinnern, dass sie vergeblich auf den alles irdische Wohlergehen bedingenden göttlichen Segen hofften, so lange sie durch Vernachlässigung seines Hauses ihm die gebührende Ehre versagten. Zugleich erweckte er unter ihnen die Propheten Haggai und Sacharja, welche durch Drohungen und Verheissungen zur Wiederaufnahme des Tempelbaues ermahnten. So kam es denn, dass die Colonie den Bau des Tempels unter der Leitung Josuas und Serubabels noch im zweiten Jahre des Darius Hystaspis wieder in Angriff nahm.

Diess sind die Zeitverhältnisse, in welche die prophetische Wirksamkeit Haggais fällt und die uns somit auch den Schlüssel zum Verständniss seiner Weissagungen bieten [2]).

---

1) Hiemit soll jedoch nicht geleugnet werden, dass die Juden durch ein muthiges, glaubensfreudiges, der Hülfe Jehovahs ihres Gottes getrostes Auftreten sich wohl auch noch unter den bisherigen persischen Königen hätten die Erlaubniss zur Fortsetzung des Tempelbaues auswirken können.

2) Darius Hystaspis war den Juden bekanntlich sehr gewogen. Auf die

§. 3. Die Schrift Haggais.

Der Mittelpunkt, um welchen die Schrift Haggais kreist, ist der Tempelbau. Zum Tempelbau fordert Haggai auf in Cap. 1, wo er zugleich auch über den Erfolg seiner Aufforderung berichtet; in Cap. 2, 1—9 verheisst er eine Verherrlichung des zweiten Tempels, infolge deren derselbe noch herrlicher seyn werde, als der Salomonische gewesen war; sodann verkündet er Cap. 2, 10—19 dem Volke, dass durch die Wiederaufnahme des Tempelbaus die Unreinheit von ihm gewichen sey, mit der es vor Jehovah infolge der Vernachlässigung seines Hauses bis jetzt behaftet gewesen, wesshalb denn auch Jehovah von jetzt an wieder segnen werde; und endlich knüpft er in Cap. 2, 20—23 die messianischen Hoffnungen speciell an die Person Serubabels zum Lohne dafür, dass Serubabel sich beim Tempelbau durch den Vollzug der Befehle Jehovahs als einen wahren Knecht Jehovahs erwiesen hat. Es zerfällt demnach das Buch Haggais in vier verschiedene, aber unter einander wohl zusammenhängende Weissagungen, welche sämmtlich in einem Zeitraume von nicht ganz vier Monaten ausgesprochen wurden. Jede dieser Weissagungen ist sehr kurz gehalten; keine erstreckt sich über mehr als 10 Verse. Diese Kürze der Reden veranlasste Eichorn[1]) zu der Bemerkung, dass wir die Reden Haggais „bloss in Summarien, und nicht in der Gestalt und Ausführlichkeit haben, in welcher sie Haggaï gehalten hat.“ Soll damit nichts weiter gesagt seyn, als dass wir die Weissagun-

---

Anfrage des ciseuphratischen Statthalters über den Tempelbau erlaubte er nicht nur auf Grund jenes Edictes des Cyrus vom Jahre 536 den Weiterbau des Tempels bereitwilligst, sondern er gab auch Befehl, dass aus den Einkünften der königlichen Güter des Westeuphratlandes die Juden sowohl im Tempelbau als auch in der Herstellung und Aufrechterhaltung eines gesetzmässigen Cultus unterstützt werden sollten. Vgl. Esra 5 und 6.

1) J. G. Eichhorn, Einleitung in das alte Testament. Band 3. 3. Aufl. S. 347.

gen Haggais nicht in der Gestalt besitzen, in welcher der Prophet sie dem Volke öffentlich mündlich vorgetragen hat, sondern in einer viel kürzern, compendiöseren, so wird diess gewiss nicht bestritten werden können; nur ist diess eben nichts den Weissagungen Haggais sonderlich Eigenes, denn diess dürften die Weissagungen Haggais mit den Weissagungen so ziemlich aller Propheten, welche unmittelbar zu dem Volke selbst redeten, gemein haben. Ist aber jene Bemerkung Eichhorns so gemeint, wie Bertholdt[1]) sie versteht, dass die Reden des Haggai nur in der Gestalt von blossen Entwürfen uns vorlägen, so gilt dagegen Bertholds Einwendung mit Recht, dass diese Reden zu sehr abgerundet sind, um blosse Entwürfe zu seyn, und dass sie mit historischen Bemerkungen versehen sind, welche mindestens eine nachfolgende Ueberarbeitung nach dem mündlichen Vertrage voraussetzen. Ueberhaupt aber dürfte diese ganze Weise, Reden schriftlich zu entwerfen, dann zu halten und schlüsslich die Entwürfe erweitert und corrigirt in die Oeffentlichkeit hinauszugeben, den alten Propheten fremd gewesen seyn.

Ueber den Inhalt wie über die Form seiner Reden hat sich Haggai von der neueren Kritik sehr herbe Zurechtweisungen gefallen lassen müssen. Bezüglich des Inhaltes mag wohl de Wette[2]) das Stärkste sagen, wenn er bemerkt: „Ohne Begeisterung rügt, ermahnt und verheisst er nach den Grundsätzen einer gemeinen Vergeltungslehre und den Eingebungen eines haltungslosen Patriotismus (II., 6—9), mit dem unprophetischen Eifer für die Herstellung des alten Cultus.“ Ein solches absprechendes Urtheil über den Inhalt eines prophetischen Buches ist nur von einem Stand-

1) L. Bertholdt, historisch kritische Einleitung u. s. w. Theil 4. S. 1694.

2) De Wette, Einleitung in das alte Testament, 7. Auflage. S. 333. Aehnlich sagt Bertholdt a. a. O. S. 1695, dass in den Orakeln Haggais sich nichts Originelles finde und innere Haltung zu vermissen sey.

punkte aus möglich, auf welchem die Weissagungen der Propheten eben nur als Eingebungen eines politischen oder religiösen Patriotismus, jedenfalls als völlig selbsteigene Producte der Propheten betrachtet werden, und wo die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels und seiner gottgeordneten religiösen und politischen Institutionen völlig verkannt wird. Mit diesem Standpunkte, von welchem wir offen bekennen, dass wir ihn nicht theilen, uns des Näheren auseinanderzusetzen, ist hier nicht der Ort. Wenn uns aber bei der folgenden Betrachtung der Weissagungen Haggais keine Anschauung oder Darstellung aufstösst, welche mit der übrigen Schrift in Widerspruch wäre, so werden wir wohl berechtigt seyn, obige Aeusserung de Wettes zum Mindesten als eine haltlose zu bezeichnen. Dass der Vortrag ohne allen Geist und Kraft sey [1]), kann schon darum nicht richtig seyn, weil Haggai durch seinen Vortrag das wirklich erreicht hat, was das letzte und höchste Ziel jedes Redners ist, nämlich den Willen seiner Hörer zu bestimmen. Diess ist unserem Propheten gelungen; denn auf seine Aufmunterung hin wird der seit Jahren unterbrochene Tempelbau wieder aufgenommen. Kraftlos darf man jedenfalls nicht die zweite und die vierte seiner Weissagungen, und geistlos nicht die feinen Beziehungen seiner dritten Weissagung nennen. Mehr als de Wettes Kritik scheinen die Auslassungen Eichhorns [2]) zutreffend: „So oft ich die beyden Capitel, die wir unter seinem Namen haben, lese, so oft dringt sich mir das Gefühl einer gezierten und spielenden Schreibart auf; der gewöhnliche Fehler solcher Schriftsteller, die in einer erstorbenen Sprache schreiben, in der die Ausdrücke mehr

---

1) De Wette a. a. O. In einer Anmerkung fügt de Wette noch hinzu: „dürftiger noch, als diese mühsamen schriftstellerischen Hervorbringungen, waren gewiss die Reden selbst.“ Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, S. 26, äussert sich in derselben Weise: „Haggai, Maleachi — — dichten meist kraftlos und wässerig, und tragen arm an Erfindung ältere Phrasen zusammen.“

2) Eichhorn a. a. O. S. 347. 348. Vgl. Herzfeld a. a. O. Band III., S. 21.

gesucht werden müssen, als sie sich selbst darbieten. Hat man dann eine Floskel erhascht, so verliebt man sich leicht in dieselbe, und kehrt so oft, wie möglich, zu derselben zurück.“ Allein frägt man, welches denn diese vielgebrauchten Floskeln seyen, in deren Gebrauch sich Haggai besonders gefallen habe, so lässt sich fast nichts namhaft machen, als dass die Redensart שִׂים לֵבָב עַל in den 2. Capiteln fünfmal vorkommt. Man hat aber keine Stelle aufgezeigt, an welcher dieser Ausdruck unpassend stünde. Dass der Ausdruck in Cap. 1 zweimal, nämlich V. 5 und V. 7 vorkommt, hat darin seinen Grund, dass Haggai in diesen beiden Versen Vergangenheit und Zukunft einander gegenüberstellt, um zur Betrachtung und Erwägung beider aufzufordern; nachdem nun der Prophet in V. 5 zur Erwägung der Vergangenheit aufgefordert hatte mit der Formel שִׂימוּ לְבַבְכֶם, war es nur natürlich, wenn er dieselbe Formel auch da anwendet, wo er im Gegensatz dazu auch zur Erwägung der Zukunft auffordert. Und ebenso verhält es sich auch in Cap. 2 mit V. 15 und V. 18; auch in diesen beiden Versen werden Vergangenheit und Zukunft einander entgegengesetzt und der Beachtung empfohlen. Wenn aber in Cap. 2, 18 der fragliche Ausdruck zweimal vorkommt, so kommt diess nur von der Länge des Satzes und der Menge der Zeitbestimmungen her, durch welche eine Wiederholung der am Anfange des Satzes stehenden Aufforderung שִׂימוּ לְבַבְכֶם nothwendig gemacht wurde. Es lässt sich daher behaupten, dass, wenn einmal der Ausdruck שִׂימוּ לְבַבְכֶם in Cap. 1, 5 gebraucht war, seine Wiederholung in Cap. 1, 7 nothwendig war; und ebenso, dass die Anwendung dieses Ausdrucks in Cap. 2, 15 seinen Wiedergebrauch in Cap. 2, 18 erforderte. Dass aber ein Schriftsteller in 38 Versen sich nicht an zwei von einander verschiedenen und unabhängigen Stellen desselben Ausdrucks soll bedienen dürfen, ist eine unbillige Forderung. Wenn Eichhorn, um unserem Propheten Unbehülflichkeit und Dürftigkeit des schriftstellerischen Ausdrucks nachzuweisen, auf den häufigen Gebrauch von נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת aufmerksam

macht [1]), so hat er übersehen, dass, wenn der häufige Gebrauch dieses Ausdrucks ein Zeichen von gezierter und spielender Schreibart wäre, dieser Vorwurf viele Propheten, besonders Jeremia [2]), Ezechiel [3]), Amos [4]) träfe. Die häufige bald in dieser bald in einer andern Form in ihre Weissagungen eingestreute Versicherung, dass, was sie reden, Jehovahs selbsteigenes Wort sey, ist eine Eigenthümlichkeit der Propheten überhaupt. Den häufigen Gebrauch des נְאֻם יְהוָה wird man daher höchstens mit Scheibel [5]) zu den *idiotismis prophetae* rechnen können, welche er aber mit andern Propheten gemein hat.

Man hat ferner als solches, in dessen Anwendung Haggai sich besonders gefalle, geltend gemacht die Eintheilung seiner Zuhörer in Serubabel, Josua und übriges Volk (Eichhorn), den gesuchten Nachdruck in der mehrmaligen Wiederholung desselben Wortes in demselben Satze (Eichhorn, Bertholdt, Jahn) [6]), und das Bemühen, der Rede durch die häufig angewandte Frageform Lebendigkeit zu geben (de Wette, Keil). Dass Haggai seine Zuhörer gerne in Serubabel, Josua und Rest des Volkes unterscheidet (Cap. 1, 12. 14; 2, 2. 4) ist allerdings als eine Eigenthümlichkeit des Propheten zu betrachten; dieselbe hat aber ihren

---

1) Die Angabe Eichhorns, dass die Redensart נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת Cap. 1, 2. 5. 7. 14; 2, 4. 6. 7. 8—9. 11. 23 etc. vorkomme, ist ungenau; נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת kommt nur sechsmal vor, Cap. 1, 9; 2, 4. 8. 9. 23 (zweimal); dagegen findet sich נְאֻם יְהוָה ebenfalls sechsmal: Cap. 1, 13; 2, 4 (zweimal). 14. 17. 23.

2) Vgl. z. B. Cap. 23, 1. 2. 4. 5. 7. 11. 12. 23. 24 (zweimal). 28. 29. 31.

3) Ez. 14, 11. 14. 16. 18. 20. 23; 16, 8. 14. 19. 23. 30. 43. 48. 58. 63.

4) Vgl. besonders Cap. 4, 3. 5. 6. 8. 9. 10. 11.

5) J. G. Scheibel, *observationes criticae et exegeticae ad vaticinia Haggaei. Vratislaviae* 1822, *pag.* 18.

6) J. Jahn, Einleitung in die göttlichen Bücher des alten Bundes 2. Aufl. II. Theil. II. Abschnitt, S. 663.

guten Grund. Denn wenn er aus dem gesammten Volk gerade Serubabel und Josua heraushebt, welche er auch Cap. 1, 1 allein anredet, so geschieht diess darum, weil Serubabel nach Abstammung und gegenwärtiger politischer Stellung das weltliche, Josua das geistliche Oberhaupt des Volkes ist. Dem weltlichen und geistlichen Führer des Volkes gilt das insonderheit, was Jehovah dem ganzen Volke zu sagen hat. Indem das Wort Jehovahs zunächst an sie sich richtet, sollen sie dafür verantwortlich gemacht werden, dass das auch wirklich geschehe, wozu Jehovah durch seinen Propheten auffordern lässt, wie denn auch sie eine sonderliche Ehre zum Lohn für ihren Gehorsam davon tragen [1]). Als Beispiele einer gesuchten Wiederholung desselben Wortes in demselben Satze verweist man auf das dreimalige Vorkommen von רוּחַ in Cap. 1, 14 und von חֲזַק in Cap. 2, 4. Allein an ersterer Stelle musste רוּחַ nach einer Eigenthümlichkeit der hebräischen Syntax [2]) wiederholt werden, weil רוּחַ im status constructus, und in Abhängigkeit von drei aufeinander folgenden, als Genitive zu רוּחַ gehörenden Substantiven steht; die Wiederholung von חֲזַק an letzterer Stelle aber wird man nicht eine ungehörige und gesuchte nennen können, wenn der Prophet bei der so leicht eintretenden Verzagtheit des Volkes vollen Grund hatte, mit allem Nachdruck zu getroster Glaubenszuversicht zu ermuntern, und er zu dem Ende durch die Wiederholung des Zurufes חֲזַק, sey getrost! auch seinem Worte den rechten Nachdruck geben und es gleichsam wie Nägel in die Seelen seiner Hörer eintreiben wollte. Die Frageform endlich findet sich bei unserem Propheten zwar nicht selten; allein wo sie angewandt ist, ist sie meist mit solch feinem Geschick angewandt, dass wir sie nur ungerne entbehren möchten. Diess

---

1) Auf Serubabel wird die messianische Hoffnung hingewiesen Hag. 2, 20—23; Josua wird der Ehre gewürdigt, als ein Typus des Messias hingestellt zu werden Sach. 6, 9—15.

2) Vgl. Gesenius, hebr. Grammatik, herausgegeben von Rödiger. 18. Aufl. §. 114, 1.

gilt namentlich von Cap. 1, 4; 2, 3. 19. Und auch in Cap. 1, 9 gewinnt die Frage יַעַן מֶה durch das beigefügte נְאֻם יְהוָה eine eigenthümliche Bedeutung: es ist Jehovah selbst, welcher die Juden zum Nachdenken darüber auffordert, wesshalb er sie wohl mit solchem Unsegen geschlagen habe; wissen sie es nicht, so will er selbst ihnen die Antwort sagen: weil sie sein Haus wüste liegen lassen! Die Stelle Cap. 2, 12. 13 aber kann nicht füglich beigezogen werden zum Beweiss dafür, dass Haggai die Frageform in gesuchter Häufigkeit anwende, da ja hier der Prophet von Jehovah die Weisung erhält, die Priester über zwei bestimmte Fälle um Belehrung aus dem Gesetz zu bitten.

Ein Unterschied zwischen der Darstellungsweise Haggais einerseits und der der älteren Propheten wie Joel, Jesaja, Amos, Hosea u. s. w. andererseits wird sich aber allerdings nicht wegleugnen lassen, sondern anzuerkennen seyn. Dieser Unterschied dürfte wohl darin bestehen, dass, während die Darstellungsweise der älteren Propheten eine vorzugsweise poetische war, die Haggais dagegen einen mehr rednerischen Charakter trägt. Als eine mehr rhetorische Darstellungsweise entbehrt sie keineswegs der Kraft, wie sie auch an manchen Stellen nicht ohne poetische Schönheit ist (vgl. Cap. 1, 10. 11; 2, 6. 7. 16. 17. 21—23); aber sie wendet sich — und das ist das ihr Eigenthümliche — mehr an den reflectirenden Verstand als an das unmittelbare Gefühl und die unmittelbare Anschauung.

Haggais Sprache ist weniger chaldaisirend [1]), als sie wie Ewald richtig bemerkt [2]), „sichtbare Spuren theils von Schwanken, theils von Auflösung“ an sich trägt (vgl. וְאֵין־לְחֹם לוֹ Cap. 1, 6; אֵין־אֶתְכֶם Cap. 2, 17), dabei auf der andern Seite aber auch wieder hart und ungefüge erscheint (עוֹד אַחַת מְעַט הִיא Cap. 2, 6; מִהְיוֹתָם Cap. 2, 16).

1) Gegen Jahn a. a. O.

2) Ewald, die Propheten des alten Bundes II., 516.

Ob Haggai ausser dem uns im alttestamentlichen Kanon vorliegenden Weissagungsbuche noch andere Schriften verfasst habe, lässt sich nicht bestimmen. In eine, allerdings sehr unklare, Beziehung zu mehreren Psalmen wird Haggai durch mehrere Psalmüberschriften der LXX., Itala, Vulgata und Peschito gesetzt. Bei den LXX. heisst nemlich die Ueberschrift von Ps. 137 (138): *ψαλμὸς τῷ Δαυίδ, Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου;* die Ueberschrift von Ps. 145; 146; 147; 148 (146; 147; 148) *Ἀλληλούια. Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου.* In einigen Handschriften der Itala lautet die Ueberschrift von Ps. 64 (65): *In finem, psalmus David, canticum Jeremiae et Aggaei de verbo peregrinationis, quando incipiebant proficisci*; die Ueberschrift von Ps. 111 (112) lautet in der Itala und Vulgata: *Alleluia, reversionis (conversionis) Aggaei et Zachariae*; die Ueberschrift von Ps. 145; 146 (146. 147) in der Vulgata: *Alleluia, Aggaei et Zachariae;* die Ueberschrift von Ps. 147; 148 bei Augustin und Hilarius ebenfalls: *Alleluia, Aggaei et Zachariae* [1]). Die Peschito endlich setzt als Ueberschrift zu Ps. 125 (126): *Ex psalmis ascensionis. Anonymus. Dicitur de Aggaeo et Zacharia, qui ascenderunt e Babel una cum captivitate*; und als Ueberschrift zu Ps. 126 (127): *Ex psalmis ascensionis. Dictus a Davide de Solomone. Dicitur quoque de Aggaeo et Zacharia, qui urgebant structuram templi.* Vgl. ferner in der Peschito die Ueberschriften von Ps. 145—148 (146—148) und in der arabischen Uebersetzung der Londoner Polyglotte die Ueberschriften von Ps. 137 (138) [2]); 145 und 146 (146; 147). Dass in diesen Ueberschriften Haggai jedenfalls nicht als Verfasser genannt werden soll, geht sowohl daraus hervor, dass zum Theil in denselben Ueberschriften David als Verfasser genannt wird, als auch daraus, dass überall neben Haggai auch Sacharja genannt wird, zwei Männer aber wohl schwerlich in Gemeinschaft Psalmen gedichtet haben. Einigen Aufschluss über den Sinn die-

---

1) Zu all diesen Stellen aus der Vulgata und Itala sind zu vergleichen die Varianten bei Sabatier, *bibl. sacr.* II.

2) Wo übrigens nur Sacharja, nicht auch Haggai erwähnt wird.

ser Ueberschriften könnte man von Epiphanius erwarten, wenn derselbe in *de vitis prophetarum* von Haggai erzählt: *καὶ αὐτὸς ἔψαλλεν ἐκεῖ (ἐν Ἱερουσαλὴμ) πρῶτος ἀλληλούια, ὃ ἑρμηνεύεται αἰνέσωμεν τῷ ζῶντι Θεῷ· ἀμὴν, ὅ ἐστι γένοιτο, γένοιτο. ἐκεῖ οὖν ἀπέθανε, καὶ ἐτάφη πλησίον τῶν ἱερέων ἐνδόξως. διὸ λέγομεν· ἀλληλούια, ὅ ἐστιν ὕμνος Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου.* Allein diese Notiz ist selber unklar. Denn diess kann doch nicht wohl die Meinung des Epiphanius seyn, dass Haggai das Wort Hallelujah erfunden habe; wäre diess seine Meinung, so könnte er nicht sofort hinzufügen, dass Hallelujah der Gesang Haggais und Sacharjas sey [1]). Der wahrscheinlichste Sinn der betreffenden Ueberschriften wird wohl der seyn, dass Haggai und Sacharja diejenigen Psalmen, an deren Spitze ihre Namen genannt sind, in die Form gebracht haben, in der sie von der Gemeinde gesungen wurden und auf uns gekommen sind [2]).

---

1) Die angeführten Worte von Pseudepiphanius können übrigens auch nicht in der Gestalt, in welcher sie uns jetzt vorliegen, aus der Feder ihres ursprünglichen Verfassers geflossen seyn. Denn das Kolon: *ἐκεῖ οὖν ἀπέθανε — — ἐνδόξως* steht offenbar nicht an seiner richtigen Stelle; es sollte vor *καὶ αὐτὸς ἔψαλλεν κτλ.* stehen, da es auf die bei Pseudepiphanius dem *καὶ αὐτὸς ἔψαλλεν κτλ.* unmittelbar vorangehenden Worte sich zurückbezieht: *Ἀγγαῖος ὁ προφήτης, ἔτι νέος ὤν, ἐπανῆλθεν ἐκ Βαβυλῶνος εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ φανερῶς περὶ τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ λαοῦ προεφήτευσεν, καὶ εἶδεν τὴν οἰκοδομὴν τοῦ ναοῦ Ἱερουσαλήμ.* Ebenso gehören auch die Worte: *διὸ λέγομεν, ἀλληλούια κτλ.* unmittelbar mit den Worten: *καὶ αὐτὸς ἔψαλλεν — — — γένοιτο, γένοιτο* zusammen.

2) Vgl. Bertholdt a. a. O. S. 1695 ff.

Auslegung.

Cap. I. Aufforderung zum Tempelbau.

V. 1. **Im zweiten Jahre des Königs Darius, im sechsten Monate, am ersten Tage des Monats, erging das Wort Jehovahs durch Haggai, den Propheten, an Serubabel, den Sohn Sealtiels, den Statthalter von Juda, und an Josua, den Sohn Jozadaks, den Hohenpriester, also.** Der Prophet bezeichnet das Wort, welches er in den folgenden Versen berichtet, ausdrücklich als ein Wort Jehovahs d. i. als ein Wort, welches weder in seiner eigenen Seele noch in der Seele eines anderen Menschen seine Geburtsstätte hat, sondern unmittelbar von Jehovah herkommt. Jehovah ist es also selbst, welcher das Folgende spricht. Das Wort Jehovahs nun richtet sich an Serubabel und Josua. Ueber Serubabel siehe oben S. 11 ff. und unten zu Cap. 2, 23; er war persischer פֶּחָה, Statthalter über die Colonie der Juden in ihrer Heimath; als solcher scheint er aber einem persischen Satrapen über das gesammte Westeuphratland untergeordnet gewesen zu seyn; wenigstens greift zu derselben Zeit, wo Serubabel Statthalter über Juda war, Tatnai, welcher als פַּחַת עֲבַר־נַהֲרָה bezeichnet wird, in die Verhältnisse der jüdischen Colonie ein, vgl. Esr. 5, 3. Der Ursprung des Wortes פֶּחָה ist noch gänzlich im Dunkeln (über die bisherigen Ableitungsversuche siehe Gesenius *thes.* und Fürst, Handwörterbuch s. h. v.); weder aus dem Semitischen noch aus dem Arischen lässt es sich mit einiger Sicherheit herleiten; vielleicht gehört es zu dem Sprachstamm, welchem die am Euphrat unter den Assyrern und

Babyloniern wohnenden Kuschiten angehörten. Die LXX., und daran sich anschliessend die Itala, übersetzen im Buche Haggai פַּחַת יְהוּדָה durchweg mit ἐκ φυλῆς Ἰούδα, während sie sonst פֶּחָה mit ἡγεμών, σατράπης, ἄρχων, ἡ βία (Neh. 5, 18) wiedergeben. Sie scheinen daher entweder פַּחַת bei Haggai für einen noch übrig gebliebenen Rest des ursprünglichen מִמִּשְׁפַּחַת gehalten oder geradezu מִמִּשְׁפַּחַת gelesen zu haben (Lud. Cappellus). Ueber Josua vgl. oben S. 12 f. Der vollständige Ausdruck zur Bezeichnung des Hohenpriesters ist הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו אֲשֶׁר יוּצַק עַל רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה, vgl. Levit. 21, 10. In der hohen Stellung, welche Serubabel und Josua unter ihren Volksgenossen einnahmen, inwiefern der eine von ihnen das weltliche, der andere das geistliche Oberhaupt des Volkes war, liegt der Grund, wesshalb das dem ganzen Volke geltende Wort Jehovahs gerade an sie sich richtet. Was Jehovah von dem Volke verlangt, das sagt er ihnen, damit sie als die Führer des Volkes es ins Werk setzen. Theodorus Mopsv.: *Ταῦτα γὰρ δὴ πρὸς τούτους μάλιστα ὡς ἡγουμένους εἰκότως ἐλέγετο, ἅτε καὶ τοὺς λοιποὺς διεγείρειν ἐπὶ τὸ πρᾶγμα ὀφείλοντας.* Auf sie wird somit die Verantwortung gelegt, wenn das von Jehovah befohlene Werk nicht geschieht. Oecolampad: *Primus sermo fit ad Principes, in quos populi redundat negligentia.* Nicht unmittelbar aber spricht Jehovah zu ihnen, sondern durch den vermittelnden Dienst des Propheten Haggai. Haggai ist gleichsam der menschliche Mund, dessen sich Jehovah bedient, um jenen beiden sagen zu lassen, was er ihnen zu sagen hat; oder, um bei dem von Haggai selbst gebrauchten Bilde stehen zu bleiben: dem Propheten wird von Jehovah das Wort, welches Jehovah an die beiden Häupter des Volkes gelangen lassen will, gleichsam in die Hand gegeben, damit er es ihnen reiche, vgl. Hos. 12, 11. Oecolampad: *Etiam hoc juxta idiotismum Hebraici sermonis dictum est. Idem est enim, in manu Haggaei, hoc est, ministerio Haggaei, quod Spiritus sanctus Haggaeo illo tanquam organo divino usus est, per quod verbum suum, sicut quis pecuniam per manum servi, dispensare solet.* Das Wort Je-

hovahs erging durch Haggai an die erwähnten Häupter des Volks im zweiten Jahre des Königs Darius Hystaspis [1]), also 520 v. Ch. und zwar am ersten Tage des sechsten Monats. Dass der sechste Monat nicht vom Tage des Regierungsantritts des Darius, sondern vom Anfang des jüdischen Jahres an gezählt werden müsse, und somit derjenige sechste Monat des jüdischen Kalenders sey, welcher in das zweite Regierungsjahr des Darius fiel, erhellt aus Sach. 1, 7; 7, 1, wo neben der Zahl des Monats zugleich dessen Name angegeben ist; vgl. auch Nehem. 1, 1 mit Neh. 2, 1. Der sechste Monat des jüdischen Kalenders ist der Monat אֱלוּל, welcher ungefähr von Mitte August bis Mitte September reicht. Im sechsten Monat war die Getreideernte, welche gewöhnlich von Mitte April bis Ende Mai dauerte, bereits längst vorüber, und es hatte nun die Weinlese statt [2]). Da nun das Wort Jehovahs im sechsten Monat des zweiten Jahres des Darius an Serubabel und Josua erging, so hatten seit dem Regierungsantritt des Darius wahrscheinlich bereits zwei Getreideernten in Palästina stattgefunden, und stand eben auch die zweite Weinerte bevor, oder hatte vielleicht schon begonnen. Der erste Tag des sechsten Monats, wie überhaupt jedes Monats, war ein Festtag, der sogenannte Neumond, welcher nicht nur durch vermehrte Opfer (Numeri 28, 11—25), sondern auch durch gottesdienstliche Zusammenkunft (Jes. 1, 13; Ez. 46, 1—3) gefeiert zu werden pflegte. Und gerade weil der Neumondtag ein Festtag war, an welchem das Volk von Jerusalem am Altare Jehovahs zusammenkam und vermehrte Festopfer stattfanden, wo daher auch das religiöse Bewusstseyn ein gehobenes war (Hengstenberg) [3]) und es doppelt schmerzlich

---

1) Statt דָּרְיָוֶשׁ (Dârejavesch) liest ein Theil der Handschriften in Haggai, Sacharja, Daniel und Esra דָּרְיָוֶשׁ (Dorjavesch) und ein anderer Theil דַּרְיָוֶשׁ (Darjavesch).

2) Keil, Handbuch der bibl. Archäologie, II., 113. 117.

3) Hengstenberg, Christologie des alten Testamentes. 2. Aufl. III., 1. S. 208.

empfunden werden musste, dass der Tempel Jehovahs noch in Trümmern lag, — gerade desshalb ergeht an einem Neumondtage das Wort Jehovahs, welches zum Wiederaufbau des Tempels ermuntert.

V. 2. So spricht Jehovah der Heerschaaren: diess Volk sagt: es ist noch nicht die Zeit, zu kommen, die Zeit für das Haus Jehovahs, gebaut zu werden. Das Wort Jehovahs führt sich als eine Rede Jehovahs der Heerschaaren ein. Mit diesem Gottesnamen, welcher in den frühesten Schriften des A. T. wie im Pentateuch, Ps. 90, Richt. 5 noch nicht vorkommt und als der eigentliche Name der Königszeit erst mit 1 Sam. 1 in die Literatur eintritt, wird Jehovah, der Bundesgott Israels, von Seiten seiner über alles erhabenen Majestät bezeichnet, sofern er auch für die Heerschaaren oder die Menge der Geister Jehovah ist und von ihnen als solcher verehrt wird. In der Verbindung יְהוָה צְבָאוֹת steht יְהוָה im stat. constr., wie aus dem Ausdruck יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת (2 Sam. 5, 10; Am. 4, 13 u. o.) erhellt. Dagegen spricht nicht die daneben vorkommende Verbindung אֱלֹהִים צְבָאוֹת, denn in dieser Verbindung ist אֱלֹהִים nomen proprium und Bezeichnung des allein wahren Gottes, vgl. Ewald §. 286 c. Das Wort Jehovahs wiederholt nun zunächst die Rede des Volkes, mit welcher sich dasselbe darüber glaubte entschuldigen zu können, dass es den Tempelbau noch immer verabsäumte; es wird dem Volke seine Ausrede als eine Anklage entgegengehalten, und in den folgenden Versen die gebührende Antwort auf die nichtssagende Ausflucht gegeben. Um aber gleich von vorneherein Jehovahs Urtheil über Israels Entschuldigungsrede anzudeuten, sagt das Wort Jehovahs nicht: Israel sagt, oder: mein Volk sagt, sondern es gebraucht den wegwerfenden Ausdruck: diess Volk sagt, *ista natio dicit*. Die Entschuldigungsrede des Volkes zerfällt in zwei Hälften: es ist 1) noch nicht die Zeit zu kommen, und daher 2) auch noch nicht die Zeit des Hauses Jehovahs, gebaut zu werden, oder m. a. W. weil die politischen Verhältnisse der Gegenwart es uns noch nicht erlauben (vgl. oben S. 23), zum Hause Jehovahs zu kommen, um es zu bauen (Osian-

der [1]), Tremellius und Junius [2]), Ribera [3]), Coccejus), so kann auch noch nicht die Zeit gekommen seyn, in der Jehovah will, dass sein Haus gebaut werde [4]). Nach dieser Auffassung, welche sich auch bei Marckius [5]), Burk [6]), Rosenmüller, Ewald, Umbreit findet, und für welche auch V. 14 spricht, indem dort ebenfalls das Kommen zum Hause Jehovahs und das Arbeitverrichten am Hause Jehovahs oder das Bauen des Hauses Jehovahs nebeneinander genannt werden, wird man mit Hitzig in V. 2 weder eine „umwundene Ausdrucksweise" finden können, noch mit ihm nöthig haben, die Punctation zu ändern und zu lesen לֹא עַתָּ בָא עֵת־בֵּית וג״. Hiezu berechtigt auch nicht die Uebersetzung der LXX.: *οὐχ ἥκει ὁ καιρὸς τοῦ οἰκοδομῆσαι τὸν οἶκον τοῦ κυρίου;* denn diese haben jedenfalls das erste עת nicht עַתָּ״ gelesen, sondern entweder ebenfalls עֵת־ und haben es dann wie die meisten Ausleger, welche die Lesart לֹא עֵת־בָּא עֵת־בֵּית וג״ voraussetzen, durch das folgende עֵת־בֵּית יְהוָֹה wiederaufgenommen seyn lassen, oder sie lasen das erste עת überhaupt nicht.

---

1) Luc. Osiander, *Ezechiel, Daniel etc. Tubingae* 1579.

2) Im. Tremellius et Fr. Junius, *testamenti veter. bibl. sacra. Hanoviae* 1618.

3) Fr. Ribera, *in librum duodec. proph. commentarii. Coloniae Agrippinae* 1610.

4) Mit Berufung auf Jerem. 25, 11. 12 erklärt Calmet: *les Juifs croyant que les soixante - dix ans que Jérémie avoit marquez comme le terme de la désolation du Temple, n'étoient point encore expirez, et que le tems marqué pour son rétablissement, n'étoit pas encore venu etc.* Ebenso Calvin, Lud. Cappellus u. A. Allein diese Ausleger übersehen, dass an der angef. Stelle bei Jeremia nicht von einer siebzigjährigen Zerstörung des Tempels, sondern von einer siebzigjährigen Dienstbarkeit Israels unter Babylon die Rede ist.

5) Jo. Marckius, *commentarius in duodecim proph. minores. Tubingae* 1734.

6) Burkius, *gnomon in duodecim prophetas minores. Heilbronnae.* 1753.

An dem defective geschriebenen Inf. בָּא ist aber um so weniger Anstoss zu nehmen, als derselbe ja auch 1 Kön. 14, 28 (vgl. daselbst auch V. 12) vorkommt. Die Negation לֹא hat hier nach dem Zusammenhang die Bedeutung *noch nicht* vgl. Gen. 2, 5; Ez. 5, 9; Hiob 22, 16. Die Ausrede der Juden war eine zwar scheinbare, aber unbegründete. Denn zwar hatte ihnen allerdings Pseudosmerdes den Tempelbau direct verboten, allein es war nun schon im zweiten Jahre, dass ein neuer König aus einer neuen Dynastie, Darius Hystaspis, den Thron bestiegen hatte. Wäre ihnen das Haus Jehovahs am Herzen gelegen, so hätte die ganze Zeit, während welcher sie nach ihrer Rückkehr den Tempel noch in Trümmern liegen sehen mussten, eine Zeit der Trauer und der Klage seyn müssen; sie hätten nicht ruhen und nicht rasten dürfen, bis sie sich die Erlaubniss zum Weiterbau ausgewirkt hatten. Und diese Erlaubniss zu bekommen wäre ihnen unter dem neuen Könige nicht schwer gefallen; zunächst galt es ja nur einen Versuch zu machen, diese Erlaubniss zu erhalten. Kurz, es hätte bei ihnen seyn müssen, wie bei David, von welchem das Lied Ps. 132 erzählt, dass er gesprochen habe: „Nicht will ich kommen ins Zelt meines Hauses, nicht will ich steigen auf's Bett meines Lagers, nicht will ich Schlaf gönnen meinen Augen, noch meinen Wimpern Schlummer, bis ich gefunden einen Ort für Jehovah, Wohnungen für den Starken Jakobs."

V. 3. 4. Und es erging das Wort Jehovahs durch Haggai, den Propheten, also: Ist's für euch denn Zeit, zu wohnen in euren Häusern, getäfelten, während dies Haus wüste liegt? Das Wort Jehovahs ergeht auf's Neue; es nimmt gleichsam einen neuen Ansatz, um der Entschuldigungsrede des Volks die gebührende Antwort zu ertheilen. Es hält den Juden die Incongruenz dessen entgegen, dass sie selbst behaglich in ihren Häusern wohnen, während das Haus Jehovahs noch in Trümmern liegt. Indem aber das Wort Jehovahs diess in der Frageform thut, wird an das eigene sittliche Gefühl des Volkes appellirt: das Volk selbst soll urtheilen, ob diess sich

schicke; und sein Gewissen muss ihm sagen, dass, so lange Jehovahs Haus noch nicht gebaut ist, auch es auf ein behagliches, geschweige denn auf ein üppiges Leben verzichten müsse. Denn der rechte Israelite denkt zuerst an Jehovah, und dann erst an sich. Sind die Verhältnisse der Art, dass er Jehovah nicht geben kann, was ihm gebührt, so ist für ihn eine Zeit der Trauer angebrochen, in welcher er nicht nur auf die Pracht, sondern auch auf die Annehmlichkeit des Lebens verzichtet. Das הֲ in הַעֵת ist nicht Artikel, sondern הֲ interrogativum. Zu לָכֶם ist des grösseren Nachdruckes wegen אַתֶּם hinzugefügt. Wenn hinter בָּתֵּיכֶם das Particip סְפוּנִים ohne Artikel steht, so ist das Fehlen des Artikels hier nicht absichtslos; stände der Artikel vor סְפוּנִים, so wäre zu übersetzen: *in euren getäfelten Häusern*; da aber der Artikel fehlt, muss übersetzt werden: *in euren Häusern*, *getäfelten*, d. i. *und zwar* oder *und dazu noch getäfelten*. Dass sie in ihren Häusern wohnen, ist ein Zeichen der Annehmlichkeit und Behaglichkeit ihres Lebens; dass ihre Häuser aber auch getäfelte, d. h. von Innen mit Holzwerk bekleidete sind[1]), deutet auf Pracht und Ueppigkeit. Denn nur die Häuser der Vornehmen und Reichen waren getäfelt, vgl. 1 Kön. 7, 7; Jer. 22, 14. Theodorus Mopsv.: *εἰ τὰ, φησὶ, περὶ μὲν τὰς οἰκοδομὰς τὰς οἰκείας οὕτως ἐσπουδάκατε, οὐ μόνον μετὰ πολλῆς αὐτὰς ἀνεγείροντες τῆς προθυμίας, ἀλλὰ καὶ καλλωπίζοντες αὐτὰς σὺν πάσῃ δυνάμει κτλ.*; ähnlich Hieronymus. Der Satz וְהַבַּיִת הַזֶּה חָרֵב ist ein Umstandssatz und daher mit *während* aufzulösen, vgl. Ewald §. 341.

1) Die LXX. übersetzen סָפוּן mit *κοιλόσταθμος*, was Cyrillus Alex. zu uns. St. so erklärt: *κοιλοστάθμους δὲ οἴκους φησίν, ὧν ἂν αἱ φλιαί, ἤτοι τῶν θυρῶν οἱ σταθμοὶ σιδήρῳ διακοιλαίνοιντο, περιορυττόντων οἶμαί που τεκτόνων αὐτούς, καὶ ἀπό γε τῆς σφῶν εὐτεχνίας ἐγχαραττόντων δαιδάλματα.* Hieronymus zu V. 1: *habitabat (populus) in domibus concavis, et ut significantius Graece dicitur, κοιλοστάθμοις, id est, deorsum positis et in convalle demersis.* Vgl. übrigens Schleusner, *Thesaurus* s. v. *κοιλόσταθμος* und *κοιλοσταθμέω*.

V. 5. 6. Und nun, so spricht Jehovah der Heerschaaren: achtet auf eure Wege: ihr habt gesäet viel, und Heimbringen wenig; Essen, und nicht dient's zur Sättigung; Trinken, und nicht dient's zum sich Satttrinken; sich Kleiden, und nicht dient's zur Erwärmung ihm; und der Lohnarbeiter arbeitet um Lohn in einen durchlöcherten Beutel. Mit וְעַתָּה wird zu etwas Weiterem übergegangen, das der Prophet nach jenem Ersten dem Volke zu sagen hat; zuerst hat er sie auf das Unangemessene ihres Verhaltens aufmerksam gemacht, jetzt heisst er sie gemäss dem Ausspruche Jehovahs, Acht haben auf ihre Wege. Sie sollen ihr Herz, ihr gesammtes Denken und Ueberlegen, auf ihre Wege richten, d. h. sie sollen die Wege, auf denen sie bisher gewandelt sind, beachten, um zu erkennen, wohin sie auf diesen Wegen gekommen sind, was sie auf denselben erreicht haben. Cyr. Alex.: *κατανοήσατε λεπτῶς, — τί τῶν εἰς φιλοκερδίαν ἐπιτηδεύοντες ἐπράξατε κατὰ εὐχήν.* Es ist eitel Unglück und Unsegen, was sie auf ihren bisherigen Wegen, da sie nur auf sich und nicht auf Jehovah sahen, davon getragen haben. Wie sie allenthalben mit Unsegen geschlagen sind, führt V. 6 individualisirend aus. Sie haben Viel ausgesät, aber nur Wenig in die Scheunen eingebracht. Darnach scheinen wenigstens die beiden letzten Ernten, welche die Juden bereits unter der Regierung des Darius heimführten, schlecht ausgefallen zu seyn; wahrscheinlich waren sogar schon viele Ernten missrathen, vgl. 2, 15—17. Aber auch das Wenige, das sie einernteten, hatte keine Nahrungskraft: wenn man davon ass oder trank, so wurde man nicht satt. Dessgleichen wurde man nicht warm, wenn man gleich ein Kleid anlegte; und wenn der Tagelöhner noch so fleissig arbeitete, so wollte sich sein Lohn doch nicht ansammeln, es war, als ob er ihn in einen löcherichten Beutel legte, vgl. Levit. 26, 26; Hos. 4, 10; Micha 6, 14. V. 6 darf man nicht mit Tarnovius, Maurer und Hitzig davon erklären, dass man sich infolge der geringen Fruchtbarkeit des Landes „nach der Decke strecken" musste, sich nicht satt zu essen und zu trin-

ken wagte, der Landmann sich kaum die nothwendigsten Kleidungsstücke anschaffen konnte. Denn der Prophet sagt ja, dass man trotzdem, dass man ass und trank, nicht satt wurde, und trotzdem, dass man sich kleidete, nicht warm wurde. Dass die Nahrung nicht nährte, das Kleid nicht wärmte, der Verdienst des Arbeiters sich nicht mehren wollte, kam nicht von dem Mangel an Nahrung, der Dürftigkeit des Gewandes, der Unbedeutendheit des Verdienstes her, sondern wird vielmehr als eine Folge des mangelnden Segens Gottes gedacht. Bezüglich des zu Grunde liegenden Gedankens, dass an Gottes Segen Alles gelegen sey, vgl. Ps. 127, 1—3. Calvin: *Scimus autem Deum utroque modo poenam sumere de hominibus: vel ubi subducit suam benedictionem, dum arida est terra et caelum siccum, vel dum in ipsa frugum copia tamen nulla est satietas, imo nullus usus. Saepe contingit, homines colligere quantum sufficeret ad victum: interea tamen semper esurire. Haec species maledictionis clarius apparet, quum Deus aufert virtutem suam a pane et vino, ut vires non suppeditent cibus et potus.* Ebenso Osiander. In manchen Handschriften ist das erste כ von דַּרְכֵיכֶם mit Raphe geschrieben, um zu bemerken, dass das Wort ein Plural sey. Die infin. absol. הָבֵא, אָכוֹל, לָבוֹשׁ, שָׁתוֹ, sind durch das vorausgehende perf. זְרַעְתֶּם normirt. לוֹ wird von den LXX. (*καὶ οὐκ ἐθερμάνθητε ἐν αὐτοῖς*) gefasst als *durch es*, d. h. durch das Kleid, besser: *ihm*, d. h. dem sich Kleidenden. Das לוֹ konnte hier in dieser Bedeutung beigefügt werden, weil man nicht blos sagt: חַמּוֹתִי *ich habe warm* (Jes. 44, 16), sondern auch חַם לִי *mir ist warm* 1 Kön. 1, 1. 2; Pred. 4, 11.

V. 7. 8. So spricht Jehovah der Heerschaaren: achtet auf eure Wege: steiget hinauf auf das Gebirge und holet Holz und bauet das Haus, so werde ich Lust daran haben und mich verherrlichen, spricht Jehovah. V. 7 fordert die Juden nochmals zum Nachdenken über die Wege auf, in denen sie bisher gewandelt sind; der Zweck der Aufforderung ist aber hier ein anderer als oben V. 5. Dort sollten sie

über ihre bisherigen Wege nachdenken, um sich darüber klar zu werden, was sie auf denselben erreichten; hier dagegen, um zu einem Entschlusse darüber zu gelangen, ob sie noch weiter auf diesen ihren bisherigen Wegen fortwandeln, oder nicht lieber andere Wege einschlagen wollen. Die Wege, welche sie nach Gottes Willen wandeln sollen, das, was sie nach Jehovahs Meinung thun sollen, wird ihnen in V. 8 deutlich angegeben: sie sollen auf das Gebirge hinaufsteigen und Holz holen und das Haus bauen. Durch den Artikel vor הָר wird nicht ein bestimmter einzelner Berg aus der Menge der Berge Palästinas als derjenige bezeichnet, auf welchen die Juden hinaufsteigen sollen. Es ist weder an den Tempelberg zu denken, als auf den die Juden hinaufsteigen sollten, um den Tempel zu bauen (Grotius[1]), Marckius, Rosenmüller); denn nicht um den Tempel zu bauen, sollen sie auf den Berg steigen, sondern um Holz zu holen; noch ist speciell der Libanon zu verstehen (Coccejus, Cappellus, Calmet, Ewald nach Ps. 132, 6); denn dieser kann in dem gebirgigen Palästina nicht schlechtweg mit הָהָר, der Berg bezeichnet werden. Vielmehr ist הָהָר collective gemeint von dem Gebirge, (vgl. Neh. 8, 15; Josua 9, 1; 11, 1. 2. 3. 21), auf welchem im Gegensatz zur Ebene in Palästina vorzugsweise das Holz wächst (Michaelis[2]), Maurer). Dass der Prophet nur von der Herbeischaffung des Holzes und nicht auch der Steine redet, hat man sich nicht mit den von Hieronymus zu uns. St. erwähnten Juden und Hitzig daraus zu erklären, dass die Tempelmauern, welche von dem Brande unbeschädigt geblieben seyen, damals noch standen. Denn einestheils ist diess sehr zweifelhaft (vgl. Esra 3, 10; Hag. 2, 18), und anderntheils will der Prophet ja hier den Juden keine Anweisung geben, wo sie die Materialien zum Tempelbau auf-

---

1) H. Grotius, *annotationes in vet. test. ed.* Vogel *et* Döderlein. *Halae* 1775 *sq.*

2) J. D. Michaelis, deutsche Uebersetzung des alten Testamentes mit Anm. für Ungelehrte. Göttingen 1782.

treiben sollen; es genügt ihm daher, durch die individualisirende Aufforderung, auf das Gebirge hinaufzusteigen und Holz zu holen, Juda überhaupt dazu gemahnt zu haben, dass es den Tempelbau wieder in Angriff nehmen solle (Umbreit). Der mit וְ angeschlossene Satz וְאֶרְצֶה־בּוֹ וג״ will nicht die Absicht ausdrücken, in welcher Juda den Tempel bauen soll (so Ewald, Maurer: *ut delecter et honoratus sim)*; denn sonst würde statt וְאֶרְצֶה etwa gesagt seyn לְמַעַן אֶרְצֶה oder ähnlich. Dieser Satz hat vielmehr den Werth eines Folgesatzes [2]), indem er sagt, was von Seiten

1) Wenn die Grammatiker gewöhnlich sagen (vgl. Ewald §. 347a und Ed. Nägelsbach in seiner an guten Bemerkungen reichen hebräischen Grammatik, Leipzig 1856, §. 89, 3), dass der mit וְ an einen vorausgehenden Imperativ angeschlossene Jussiv oder Cohortativ den Zweck oder die Absicht angebe, so scheint mir diess nicht ganz genau zu seyn. Der mit וְ an einen vorausgehenden Imperativ angeschlossene Cohortativ besagt vielmehr, was von Seiten des Redenden die Gegenleistung dafür, also allgemein: die Folge davon seyn werde, wenn der Angeredete dem durch den Imperativ ausgedrückten Wunsche oder Befehle nachkommt. Diese Gegenleistung oder Folge will dabei zunächst keineswegs als die Wirkung gedacht werden, deren Hervorbringung durch die Erfüllung des im Imperativ ausgegrückten Wunsches beabsichtigt werden solle, vgl. Gen. 18, 30. 32 *(werde nicht zornig, mein Herr, so will ich reden und zwar nur noch diessmal)*; Gen 43, 8 *(sende den Knaben mit mir, so werden* oder *wollen wir aufbrechen und hingehen)*; Jer. 17, 14 *(heile mich, und ich werde geheilt seyn; rette mich, und ich werde gerettet seyn)*; Mal. 3, 7 *(kehret zurück zu mir und ich will zurückkehren zu euch)*. Selbst der an einen Imperativ mit וְ angeschlossene Jussiv ist nicht ein reiner Absichtssatz, sondern hat nur den Werth eines solchen, er ist Ausdruck einer gewünschten, beabsichtigten Folge. Denn die dieser Verbindung zu Grunde liegende Vorstellung ist die, dass, wenn der Angeredete den ihm geltenden Imperativ vollzogen hat, der Redende infolge dess nun auch das Eintreten dessen wünsche, was durch den Jussiv mit וְ ausgedrückt wird. Der mit וְ angeschlossene Jussiv drückt also zunächst nur einen zweiten Wunsch

Jehovahs gesehen werde, wenn Juda obiger Aufforderung nachkomme. Jehovah wird alsdann Gefallen an seinem Hause haben, während er jetzt, wo dasselbe in Trümmern liegt, keinen Gefallen daran haben kann. Hat aber Jehovah wieder Gefallen an seinem Hause, so wird die weitere Folge davon die seyn, dass er sich verherrlichen, sich herrlich erweisen wird, indem er nemlich seinen Segen wieder auf Juda ruhen lässt. Theodorus Mopsv.: ἀρεσθεὶς δὲ καὶ αὐτὸς τῇ γινομένῃ παῤ ὑμῶν οἰκοδομῇ τοῦ ναοῦ τοιαῦτα εἰς ὑμετέραν εὐεργεσίαν ἐργάσομαι, ἃ παρὰ πᾶσί με ποιήσει γνώριμον, ὡς μέγιστα τοὺς εὐνοίᾳ μοι πείθεσθαι βουλομένους δυνάμενον ὠφελεῖν. Osiander. בּוֹ bezieht sich nicht auf das Bauen des Hauses (Tremellius und Junius, Piscator, Rosenmüller) sondern auf das Haus selbst. Für וְאִכָּבֵד verlangt das Keri die Lesung וְאִכָּבְדָה, wie auch verschiedene Handschriften bei Kennicott lesen. Das ָה des Voluntativ wäre hier, als in einem Folgesatze, allerdings an seiner Stelle, vgl. Ewald §. 347a, sollte aber der Regel nach beim ersten Verbum וְאֶרְצֶה stehen, vgl. Ewald §. 350a. In אֶרְצֶה fehlt es, weil רָצָה ein Verbum tertiae ה ist, vgl. Ewald §. 228c; aber auch wenn רָצָה kein Verbum tertiae ה wäre, könnte es fehlen, vgl. Sach. 1, 3 und dazu wieder Mal. 3, 7. Nachdem es nun aber einmal in וְאֶרְצֶה ausgelassen ist, war seine Weglassung in dem zweiten Verbum וְאִכָּבֵד vollends unbedenklich. Die jüdische Tradition hält es jedoch für nöthig und sieht den Grund seiner Weglassung

---

des Redenden aus, von welchem dieser wünscht, dass er die Folge der Erfüllung des ersten, im Imperativ ausgesprochenen Wunsches seyn möge. Es geht diess besonders aus solchen Beispielen hervor, in welchen der Jussiv mit dem Imperativ abwechselt, z. B. 2 Kön. 5, 10 (*wasche dich, und es kehre* [infolge dess] *zurück dein Fleisch* [וְיָשֹׁב] *und du werde rein* [וּטְהָר]), sowie aus solchen Beispielen, in welchen der Jussiv mit וְ nicht von einem vorausgehenden Imperativ, sondern einem anderweitigen Satze abhängig ist, z. B. Hos. 14, 10; Jerem. 9, 11 (*wer ist der weise Mann? so möge er diess erkennen!*).

in einer geheimnissvollen Absicht des Propheten. Derselbe habe nemlich durch Weglassung des ה, welches als Ziffer 5 bedeutet, andeuten wollen, dass in dem zweiten Tempel fünf Dinge fehlten: 1) die Bundeslade mit dem Deckel und den Cherubim; 2) das heilige Feuer; 3) die Schechina; 4) der Geist des Prophetenthums; 5) das Urim und Thummim [1]). Während aber der Tractat *Joma* im zweiten Tempel die Schechina fehlen lässt, versteht der Chaldäer das וְאֶרְצֶה־בּוֹ וְאֶכָּבֵד umgekehrt gerade davon, dass Jehovah seine Schechina daselbst wohnen lassen will: וְאִתְרְעֵי לְאַשְׁרָאָה שְׁכִנְתִּי בֵיהּ בִּיקָר. Das Niphal וְאֶכָּבֵד wird von Ewald, Hitzig nach dem vorausgehenden וְאֶרְצֶה (vgl. 2 Kön. 14, 10) subjectiv gefasst: *und mich geehrt fühle.* Dass וְאֶכָּבֵד diess bedeuten könne, ist unzweifelhaft, und ebenso auch der Gedanke, dass Jehovah ein auf seine Ehre eifersüchtiger Gott sey, nicht unbiblisch, vgl. Mal. 1, 6. Allein der Zusammenhang spricht mehr dafür, dass man das Niph. hier wie Jes. 26, 15; Ez. 28, 22; 39, 13 als Reflexivum von der Bedeutung des Piel, somit im Sinne von *sich verherrlichen* (Umbreit) fasst und diess Sichverherrlichen Jehovahs davon erklärt, dass Jehovah Juda wieder segnet. Denn das zweite Glied von V. 8 will ja sagen, womit Jehovah das ihm wohlgefällige Thun der Juden, wenn sie sein Haus bauen, erwiedert. Derselbe Grund spricht auch gegen die von Rückert und Maurer befolgte rein passivische Fassung des Niphal: *et honoratus sim i. e. meum habeam honorem, qui hactenus a vobis sum neglectus;* diese passivische Fassung läuft übrigens, wenn man das 2. Glied von V. 8 als Folgesatz fasst, wesentlich auf die Auffassung Hitzigs hinaus.

---

1) Siehe im babylon. Tractat *Joma* 21b Abschnitt 1 zu Ende: מאי דכתיב וארצה בו ואכבד וקרינן ואכבדה מאי שנא מחוסר ה"י אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני ואלו הן ארון וכפורת וכרובים אש ושכינה ורוח הקודש ואורים ותומים: Vgl. auch *Numeri rabba sect.* 15; Salomo b. Melech, *Michlal jophi* zu Hag. 1, 8.

V. 9—11. Ihr habt ausgeschaut nach Vielem, und siehe zu Wenigem ward es; und ihr holtet heim und ich blies darein. Warum? Spruch Jehovahs der Heerschaaren. Wegen meines Hauses, das da wüste liegt, während ihr ein jeder für sein eigenes Haus rennt. Darum haben über euch die Himmel zurückgehalten, dass kein Thau fiel, und hat die Erde zurückgehalten ihr Gewächs, und habe ich Dürre gerufen über das Land und über die Berge und über das Getreide und über den Most und über das Oel und über Alles, was die Erde hervorbringt, und über den Menschen und über das Vieh und über alle Arbeit der Hände. Diese Verse dienen der vorausgehenden Aufforderung in V. 8 zur Begründung: Die Juden sollen den Tempelbau wieder in Angriff nehmen; denn der bisherige Unsegen rührte lediglich daher, dass sie das Haus Jehovahs in Trümmern liegen liessen, während sie für die Wiederaufrichtung und Ausschmückung ihrer eigenen Häuser wohl Sorge trugen. Jene Aufforderung wird also damit begründet, dass ihnen in ihrer Vernachlässigung des Hauses Jehovahs der Grund des gegenwärtig über ihnen lastenden Unsegens aufgedeckt wird. Eigenthümlich ist aber die Form, in welcher diess geschieht; es heisst nicht einfach: denn um meines Hauses willen, das da wüste liegt, habt ihr bis jetzt vergeblich auf Viel gehofft u. s. w., sondern es wird, um die Rede nachdrücklicher zu machen, in dem ersten Gliede der Periode der gegenwärtige Thatbestand des Unsegens in einer Weise geschildert, dass Alle diese Schilderung als wahr anerkennen müssen; sodann wird im zweiten Gliede von dem Worte Jehovahs selbst die Frage nach dem Grunde dieser Erscheinung des Unsegens erhoben; um nun aber von vorneherein alle falschen Gründe, welche etwa von den Zuhörern zur Erklärung jener Thatsache des Unsegens vorgebracht werden konnten, abzuschneiden, nennt das Wort Jehovahs sofort selbst die wahre Ursache, aus welcher der über die Juden gekommene Unsegen allein zu erklären ist; und hieran wird dann end-

lich eine poetische Schilderung des Elendes angeschlossen, womit Jehovah die Colonie heimgesucht hat. Statt des tempus finitum steht der inf. abs. פָּנֹה, weil die Lebhaftigkeit des Affects dem Propheten es unmöglich macht, sofort das Geleise ruhiger, verstandesmässiger Rede zu finden; erst mit וַהֲבֵאתֶם wird wieder in den „gewöhnlichen Redefluss eingelenkt“ vgl. Ewald §. 328b. Das פָּנֹה und die übrigen Verba dieses Gliedes sind weder mit dem Futurum (Oecolampad: *minatur ut supra, quamdiu intermittitis aedificium templi, frustrabitur omnis spes vestra)* noch mit dem Praesens (Rückert, Maurer, Ewald, Umbreit), sondern mit dem Praeteritum zu übersetzen (Hitzig), wie schon der Blick auf V. 10 u. 11 lehrt. Die Ernten, welche so schlecht ausgefallen sind, sind bereits heimgeholt; der Prophet will jetzt seinen Volksgenossen den Grund angeben, wesshalb sie so schlecht ausgefallen seyen. פָּנֹה אֶל־הַרְבֵּה, ihr wandtet euch zu Viel hin, sahet nach Viel hoffend aus, hofftet auf Viel; siehe zu Wenigem ward das Viel, worauf ihr hofftet. Von Maurer, Ewald, Hitzig wird וַהֲבֵאתֶם הַבַּיִת als Bedingungssatz gefasst und mit wenn aufgelöst. Grammatisch ist dagegen nichts einzuwenden, vgl. Ewald §. 355; allein der Zusammenhang spricht mehr dafür, dass man mit Rückert und Umbreit übersetzt: und ihr holtet heim und ich blies darein. Denn zunächst wird es doch wohl natürlicher seyn וַהֲבֵאתֶם nicht anders zu fassen als das vorausgehende und entsprechende פָּנֹה; und dann will ja auch das וַהֲבֵאתֶם ebenso nur zur einfachen Beschreibung des bisherigen Thatbestandes dienen, wie das, was durch die übrigen Verba dieses Gliedes ausgedrückt wird. Auf Viel haben sie gehofft, aber nur Wenig geerntet; sie haben das Wenige heimgebracht, aber Jehovah hat dareingeblasen, so dass auch nicht einmal das Wenige vorhielt, sondern wie Spreu vor dem Winde zerstob und bald nichts mehr davon übrig war. יַעַן מֶה *wesshalb?* Zu יַעַן מֶה wollen die folgenden Worte נְאֻם י״צ״ bezogen seyn; jedoch nicht im Sinne der LXX., denen, wie es scheint, auch hierin die Itala folgt. Denn indem die LXX. übersetzen: *διὰ τοῦτο τάδε λέγει*

κύριος παντοκράτωρ, verstehen sie die Worte יַעַן מֶה נ׳ י׳ so, als ob der Prophet frage, wesshalb dieses im ersten Gliede von V. 9 berichtete Wort Jehovahs von Jehovah gesprochen worden sey. נְאֻם יְהוָה bezieht sich nicht auf das erste Glied von V. 9, sondern auf יַעַן מֶה; das Wort Jehovahs erhebt selbst die Frage nach der Ursache hievon. Ein Grund, wesshalb hier מֶה statt מָה vocalisirt ist, wird sich wohl, namentlich da מֶה hier in einer Pausa steht, schwerlich angeben lassen, wenn man nicht die Analogie von בַּמֶּה, כַּמֶּה heranziehen und die Vocalisation מֶה daraus erklären will, dass eine Präposition unmittelbar vorhergeht, vgl. Jes. 1, 5 und Ps. 10, 13 עַל־מֶה; Ps. 4, 3 עַד־מֶה; jedenfalls steht das מֶה an unserer Stelle nicht nach Ewald §. 182 b wegen enger Verbindung mit dem Folgenden. Der letzte Satz von V. 9 וְאַתֶּם רָצִים ist ein Umstandssatz vgl. oben V. 4. Die Worte רָצִים אִישׁ לְבֵיתוֹ werden gewöhnlich übersetzt: *es rennt ein jeder zu seinem Hause* (Rückert, Maurer, Ewald, Umbreit), allein mit לְ wird bei רוּץ nicht blos das Ziel, sondern sehr oft auch der Zweck des Laufens angegeben, vgl. Jes. 59, 7; Sprüchw. 1, 16. Diese letztere Auffassung (Tremellius und Junius, Marckius, Eichhorn)[1]) wird hier dem Zusammenhang entsprechender seyn: wo es das Haus Jehovahs gilt, da bewegen sie sich nicht von der Stelle; wo es dagegen ihr Haus gilt, für ihr eigenes Haus — da sind sie nicht nur nicht unbeweglich, sondern da rennen sie sogar. In V. 10 und 11 folgt nun die poetische Ausmalung des Unsegens, womit Jehovah sie für ihre Nachlässigkeit im Tempelbau geschlagen hat: über ihren Häuptern haben die Himmel zurückgehalten, dass kein Thau fiel. עֲלֵיכֶם ist hier nicht als Dativus incommodi zu fassen (Hitzig); denn geradezu diese Bedeutung hat die Praep. עַל weder an den von Hitzig angeführten Stellen Gen. 34, 12; 2 Sam. 19, 39; Jes. 1, 14, in welchen Stellen übrigens das עַל in

---

1) J. G. Eichhorn, die hebräischen Propheten. 3 Bände. Göttingen 1816 — 1819.

sehr verschiedener Bedeutung vorkommt, noch sonst wo [1]); auch will nicht mit עֲלֵיכֶם der Grund angegeben werden, wesshalb die Himmel zurückgehalten haben: euretwegen haben u. s. w. (so die chald. Uebers.), denn diess wäre nach עַל־כֵּן überflüssig; sondern עֲלֵיכֶם ist nach Deut. 28, 23 שָׁמֶיךָ אֲשֶׁר עַל־רֹאשְׁךָ zu erklären: zu euren Häupten (Rosenmüller). Das Verbum כָּלְאוּ ist nicht mit Rosenmüller, Scheibel, Hesselberg [2]) intransitiv zu nehmen: *clauserunt se;* denn weder kommt das Verbum כָּלָא sonst in intransitiver Bedeutung vor, noch ist dieselbe an unserer Stelle recht passend, da im zweiten Gliede von V. 10 כָּלְאָה jedenfalls transitiv ist. Aus der Bedeutung *verschliessen*, welche dem Verbum כָּלָא ursprünglich eignet, entwickelt sich die erweiterte Bedeutung *zurückhalten*, vgl. 1 Sam. 25, 33; Ps. 119, 101, auch Ps. 40, 12. Und in dieser erweiterten Bedeutung ist כָּלָא auch in den beiden Gliedern von V. 11 gebraucht. Zu כָּלְאוּ will מִטָּל nun nicht als Object bezogen seyn, so dass der Sinn wäre: sie haben von dem Thau zurückgehalten, zwar nicht allen Thau, jedoch einen ziemlichen Theil desselben (Ewald, Umbreit); denn diess wäre eine höchst prosaische Genauigkeit, welche zu der poetischen Diction des Propheten nicht passt. Die Präposition מִן steht hier vielmehr als sogenanntes מִן privativum wie 1 Sam. 15, 23; Jes. 7, 8 u. o., und ist demnach מִטָּל so viel als מִהְיוֹת טַל. De Dieu [3]): *cohibuerunt coeli, ne sit ros, et terra cohibuit proventum suum.* Das Verbum וָאֶקְרָא ist noch abhängig von עַל־כֵּן in V. 10 und somit durch die Perfecta כָּלְאוּ und כָּלְאָה normirt. Das Substantivum חֹרֶב, *Dürre*, wofür die LXX. irriger Weise und ohne Anhalt in den zeitgeschichtlichen Verhältnissen Haggais חֶרֶב

---

1) Eher liesse sich noch mit Tremellius und Junius übersetzen: *contra vos.*

2) H. Hesselberg, die zwölf kleinen Propheten. Königsberg 1838.

3) Ludovicus de Dieu, *animadversiones in vet. testam. libros omnes. Lugduni Batav.* 1648.

Schwert (ῥομφαίαν) lasen [1]), passt in seiner ursprünglichen Bedeutung *Dürre* eigentlich nur zu עַל־הָאָרֶץ bis אֲשֶׁר תּוֹצִיא הָאֲדָמָה; wenn es nun auch auf הָאָדָם, הַבְּהֵמָה, כָּל־יְגִיעַ כַּפָּיִם bezogen wird, so war diess darum möglich, weil חֹרֶב nicht blos *Dürre*, sondern auch *Verheerung*, *Verwüstung* bedeutet. Mit חֹרֶב werden die Juden gestraft gemäss ihrer Versündigung, welche darin bestand, dass sie das Haus Jehovahs חָרֵב (vgl. V. 4. 9) liegen liessen [2]).

V. 12. 13. Da hörte Serubabel, der Sohn Sealtiels, und Josua, der Sohn Jozadaks, der Hohepriester, und alles übrige Volk auf die Stimme Jehovahs, ihres Gottes, und nach den Worten Haggais, des Propheten, demgemäss dass ihn gesandt hatte Jehovah, ihr Gott, und es fürchtete sich das Volk vor Jehovah. Da sprach Haggai, der Bote Jehovahs, kraft der Botschaft Jehovahs zu dem Volke also: ich bin mit euch, Spruch Jehovahs. In V. 12—15 erzählt der Prophet, wie es infolge seiner Verkündigung des Wortes Jehovahs zur Wiederaufnahme des Tempelbaues gekommen ist. Als er das V. 2—11 mitgetheilte Wort Jehovahs sprach, hörte ihm Serubabel, Josua und das ganze übrige Volk zunächst mit Aufmerksamkeit zu. Das וַיִּשְׁמַע וגו' ist

1) Die Lesung חֹרֶב vertheidigt bereits Hieronymus gut: *quoniam sermo de terra est et de agrorum sterilitate, magis mihi videtur ventus urens in praesenti loco intelligi debere, quam gladius.*

2) De Wette scheint bei seiner Bemerkung (vgl. oben S. 26), dass Haggai nach den Grundsätzen einer gemeinen Vergeltungslehre rüge, ermahne und verheisse, besonders auch V. 9—11 des ersten Capitels im Auge gehabt zu haben. Allein es ist die durchgehende Lehre der Schrift, dass sich nach dem Verhalten des Menschen auch sein Ergehen richte, und besonders, dass, wenn er Jehovahs Ehre und Willen hintansetzt, Jehovah sich auch sein nicht annimmt, sondern ihn der Strafe preisgibt; vgl. namentlich Levit. 26, 14 ff.; Deut. 28, 15 ff.; Micha 6, 13 ff.

nicht davon zu verstehn, dass das Volk der Aufforderung Jehovahs in V. 8, sein Haus zu bauen, Folge geleistet habe (Cyrillus, Theodoret, Rosenmüller, Scheibel), denn diess wird erst in V. 14 und 15 erzählt; sondern davon, dass sie aufmerksam auf die Stimme Jehovahs hinhörten und sich dieselbe zu Herzen gehen liessen, vgl. 2 Sam. 19, 36; Hiob 37, 2; 2 Kön. 20, 13 [1]) (Maurer, Hitzig). Wenn nun zu *auf die Stimme Jehovahs* noch beigefügt ist: *und nach den Worten Haggais*, so will diess nicht so aufgefasst werden, als ob die Worte Haggais von der Stimme Jehovahs verschieden und etwa noch eine eigene Zuthat des Propheten zu der Stimme Jehovahs wären; sondern es liegt hier ein Hendiadyoin vor: sie hörten auf die Stimme Jehovahs, wie nemlich dieselbe an sie erging in den Worten des Propheten. Dass sie aber nach den Worten Haggais hörten, geschah demgemäss, dass Jehovah ihn gesandt hatte, und daher in Haggais Worten die Stimme Jehovahs sich vernehmlich machte. Das Volk fühlte der Rede des Propheten ab, dass er nicht aus eigenem Antriebe, sondern gesandt und getrieben von Jehovah rede. Für כַּאֲשֶׁר lesen einige Codices und der Syrer אֲשֶׁר, was jedoch nur eine offenbare Erleichterung ist [2]). Wenn weiter einige Codices und die LXX mit den von ihr abhängigen Uebersetzungen nach אֱלֹהֵיהֶם noch אֲלֵיהֶם einschalten, so mag diess wohl daraus entstanden seyn, dass man glaubte, es müsse bei שְׁלָחוֹ auch, wie sonst gewöhnlich, angeben seyn, zu wem der Prophet gesandt worden sey; dazu liess sich auch der Ausfall von אֲלֵיהֶם nach dem vorausgehenden אֱלֹהֵיהֶם sehr leicht vermuthen. Die Wirkung nun, welche das Wort Jehovahs auf das Volk hervorbrachte,

1) An dieser Stelle scheint übrigens nach Jes. 39, 2 statt וַיִּשְׁמַע עֲלֵיהֶם gelesen werden zu müssen וַיִּשְׂמַח עֲלֵיהֶם.

2) V. 12 ist eine von den zwölf Stellen, von welchen die grosse Masora bemerkt, dass hier das אֲשֶׁר mit einer Präposition für das einfache אֲשֶׁר ohne Präposition stehe.

war die, dass sie sich vor Jehovah fürchteten. Sie erkannten an, dass sie sich durch die Vernachlässigung des Hauses Jehovahs versündigt und damit jene Strafe zugezogen hatten, von welcher sie betroffen worden waren und auf die sie der Prophet hingewiesen hatte; ihr Schuldbewusstseyn liess sie daher befürchten, dass Jehovah mit seinen Strafen noch weiter fortfahren werde. In שַׁלְתִּיאֵל ist א nach שְׁ ausgefallen, vgl. V. 14; Cap. 2, 1 und Ewald §. 54b. Der Ausdruck *Rest des Volkes* steht hier in einem andern Sinne als Sach. 8, 5. 6, er will nicht das derzeit in Jerusalem befindliche Israel als eine kleine Menge bezeichnen, insofern sie nemlich infolge der schweren Katastrophen vor dem Exil und infolge der Zerstreuung unter den Heiden während des Exils jetzt nur noch ein geringer Nachblieb des einst viel grösseren Volkes seyen (Rückert, Maurer, Hitzig); denn zu einer Beziehung des fraglichen Ausdruckes hierauf ist im Contexte keine Veranlassung gegeben. Mit *und der ganze Rest des Volkes* sollen vielmehr nur die übrigen des Volkes bezeichnet werden ausser Serubabel und Josua, welche durch besondere Nennung aus dem Volke bereits hervorgehoben sind, vgl. Jerem. 39, 3; 1 Chron. 12, 38. — Nachdem das Wort Jehovahs die Wirkung auf das Volk ausgeübt hat, dass es seine Sünde bussfertig erkennt und in seinem Schuldbewusstseyn sich vor Jehovah fürchtet, kann jetzt Haggai kraft der ihm von Jehovah gewordenen Sendung dem bussfertigen und vor Jehovahs Zorn zagenden Volke die Verheissung geben, dass Jehovah nicht länger in seinem Zorne sich von ihm wegwenden, sondern mit seiner Gnade und seinem Segen wieder mit ihm seyn werde. Der Prophet heisst hier מַלְאַךְ יְהוָה, *Bote Jehovahs*, sofern er von Jehovah zu dem Volke geschickt ist, um ihm seinen Willen zu verkündigen, vgl. Mal. 2, 7, wo derselbe Ausdruck von dem Priester gebraucht ist. Ueber das Missverständniss, als ob Haggai ein Engel gewesen wäre, siehe oben S. 3 f. Als Bote Jehovahs spricht der Prophet das, was er in V. 13 zu dem Volke sagt, nicht kraft eigener Willensbestimmung, sondern inkraft des Gesendetseyns von Jehovah, der Sendung Jehovahs.

Jehovah selbst ist es also, welcher seinem bussfertigen und vor dem göttlichen Zorne bangenden Volke die Verheissung verkündigen lässt, dass er wieder mit ihm seyn wolle. Das Substantivum מַלְאֲכוּת wird von den LXX., Cod. Vat., übersetzt mit: *ἐν ἀγγέλοις κυρίου*, während Cod. Alex. es auslässt; Itala und Vulgata: *de nuntiis Domini*; diese Uebersetzungen scheinen also, wie Sanctius [1]) vermuthet, מַלְאֲכוּת gelesen und diess für מַלְאֲכֵי genommen zu haben. Als Abstractivbildung von מַלְאָךְ hat es die Bedeutung: das Boteseyn, das Gesandtseyn, vgl. Ewald §. 165 b. Die Präposition בְּ drückt aus, worin es begründet war, dass Haggai diese Worte sprach.

V. 14. 15. Da erweckte Jehovah den Geist Serubabels, des Sohnes Sealtiels, des Statthalters von Juda, und den Geist Josuas, des Sohnes Jozadaks, des Hohenpriesters, und den Geist des ganzen übrigen Volkes, und sie kamen und thaten Arbeit am Hause Jehovahs, ihres Gottes, am vierundzwanzigsten Tage des Monats, im sechsten (Monat) im zweiten Jahre des Königs Darius. Durch beides, die ernste Mahnung in V. 2—11 und das tröstende Wort der Verheissung in V. 13 stimmt Jehovah den Sinn und Willen des ganzen Volkes dahin, dass sie am 24. Tage des 6. Monats im 2. Jahre des Darius am Tempelplatze sich einfinden und die Arbeit in Angriff nehmen. Der Ausdruck הֵעִיר רוּחַ, den Geist wozu aufwecken, willig und lustig machen, d. i. Jemanden wozu bestimmen, findet sich besonders in den spätern Büchern häufig, vgl. 1 Chron. 5, 26; 2 Chron. 21, 16; 36, 22; Esra 1, 1. 5. Von vier Codices bei Kennicott, der Londoner Polyglotte und verschiedenen andern Ausgaben, dessgleichen in Tischendorfs Ausgabe der LXX., in der Itala und Vulg. bei Sabatier und sonst wird V. 15 als erster Vers zu dem folgenden zweiten Capitel bezogen. Dass diess jedoch unrichtig sey, ergibt sich mit Sicherheit daraus, dass die Zeitangaben in Cap. 1, 15 und

---

1) Casp. Sanctius, *in XII. prophetas minores et Baruch comment. Lugduni* 1621.

Cap. 2, 1 nicht mit einander stimmen würden [1]). Vers 15 gehört vielmehr enge zusammen mit V. 14 (so schon Cyrillus, Theodoretus, Hieronymus) und gibt die Zeit an, wann das Volk sich zum Tempelbau am Tempelplatze versammelte. Da nun diess erst am 24. Tage des 6. Monats geschah, das Wort Jehovahs durch Haggai aber bereits am 1. Tage des 6. Monats ergangen war, vgl. V. 1, so liegen zwischen der Rede des Propheten und der Wiederaufnahme des Tempelbaus 24 Tage in der Mitte. Wir haben daher wohl anzunehmen, dass das Volk diese 24 Tage dazu benutzt haben werde, zuvor noch seine häuslichen und ökonomischen Geschäfte in Ordnung zu bringen, um dann ungestört am Hause Jehovahs arbeiten zu können.

Cap. II., 1—9. Des neuen Tempels Herrlichkeit.

V. 1—3. Im siebenten (Monat), am einundzwanzigsten (Tage) des Monats, erging das Wort Jehovahs durch Haggai den Propheten also: Sprich doch zu Serubabel, dem Sohne Sealtiels, dem Statthalter von Juda, und zu Josua, dem Sohne Jozadaks, dem Hohenpriester, und zu dem übrigen Volke also: Wer ist unter euch der noch Uebriggebliebene, welcher dieses Haus in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat? und wie sehet ihr es jetzt? Ist es nicht gleich Nichts in euren Augen? Noch waren nicht ganz zwei Monate verflossen, seitdem das Wort Jehovahs zum erstenmale durch Haggai ergangen war und zur Wiederaufnahme des Tempelbaus gemahnt hatte; und noch war nicht ein voller Monat verstrichen, seitdem der Tempelbau wirklich in Angriff genommen war, als das Wort Jehovahs

---

1) Mit Ezech. 1, 1. 2, wo scheinbar auch zwei sich widersprechende Zeitangaben neben einander genannt sind, verhält es sich in sofern anders, als diese beiden Zeitangaben sich nur scheinbar widersprechen, in Wahrheit aber ein und denselben Zeitpunkt angeben, nur nach einer verschiedenen Aera.

durch unseren Propheten bereits zum zweitenmale an das Volk und dessen Führer Serubabel und Josua erging. So sehr sich hienach auch diese beiden Verkündigungen Haggais der Zeit nach nahe stehen, so grundverschieden sind sie hinsichtlich ihres Inhaltes und ihrer Tendenz. Und diese Verschiedenheit ist durch die inzwischen erfolgte Wiederaufnahme des Tempelbaues bedingt. Während daher die erste Verkündigung unseres Propheten strafenden und ermahnenden Inhaltes war, so ist nun seine zweite Verkündigung tröstender und verheissender Art; sie beabsichtigt die Colonie zu freudiger Fortsetzung der wieder aufgenommenen Arbeit am Tempel zu ermuntern. Gleichwie im Jahre 524, als man unter der Regierung des Cyrus zum erstenmale den Grund zu dem wiederherzustellenden Tempel legte, viele Greise des Volkes welche noch den Salomonischen Tempel gesehen hatten, in lautes Weinen ausbrachen, vgl. Esra. 3, 10 ff., so scheint sich auch damals wieder ein Gefühl der Trauer und des bangen Zagens der Colonie bemächtigt zu haben. Die Colonie vermochte Jehovah nur ein ärmliches Haus zu bauen, welches weit hinter der Herrlichkeit des früheren Salomonischen Tempels zurückblieb; sie fing daher an zu zagen und zu zweifeln, ob dieses ärmliche Haus Jehovah auch wohl gefallen werde. Dieses Zagen und Zweifeln nun in freudige Glaubenszuversicht zu verwandeln durch die Hinweisung auf die Herrlichkeit, welche Jehovah selbst gerade diesem unscheinbaren, ärmlichen Hause verleihen werde, — diess ist der Zweck des in V. 1—9 berichteten Wortes Jehovahs [1]. Dasselbe erging wie das vorige an einem Festtage: der 21. Tag des 7. Mo-

---

1) So richtig bereits Cyrillus. Wenn Hitzig meint, die Entmuthigung, welche V. 3 ff. voraussetzen, sey in erster Reihe dadurch entstanden, dass gegen die Fortsetzung des Baues Einsprache geschehen sey (Esra 5, 3) und sich infolge dessen die Meinung geltend gemacht habe, dass bis zum Eintreffen des Bescheides mit den Arbeiten inne zu halten sey, so entbehrt diese Meinung nicht nur alles Anhaltes im Texte Haggais, sondern auch im Buche Esra, vgl. daselbst 5, 5.

nats (תִּשְׁרִי oder אֵיתָנִים) war nemlich der 7. Tag des Laubhüttenfestes (Coccejus, Burk zu Cap. 1, 1) vgl. Levit. 23, 34—36. 39 und zu Hag. 1, 1. Zunächst richtet sich der Ausspruch Jehovahs an diejenigen, welche das Haus, an dem gegenwärtig wieder gearbeitet wurde, noch in seiner früheren Herrlichkeit, welche also noch den Salomonischen Tempel gesehen hatten; denn diese mussten den Contrast zwischen der früheren Herrlichkeit und der jetzigen Aermlichkeit des Tempels doppelt schmerzlich empfinden [1]). Solche Leute aber konnte es dazumal noch recht wohl geben; denn da der Salomonische Tempel erst im Jahre 587 zerstört worden war, so waren bis zum zweiten Jahre des Darius Hystaspis 520 nicht mehr als 67 Jahre verflossen. In der Frage: *wer ist unter euch der Uebriggebliebene, welcher dieses Haus in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat?* sind zwei Fragen ineinander zusammengeschmolzen, nemlich 1) die Frage, welche den Werth einer Anrede hat: *wer ist unter euch noch übrig, der dieses Haus in seiner früheren Gestalt gesehen hat?* und 2) die Frage; *in welcher Herrlichkeit sahet ihr es damals?* Mit dieser letztern Frage steht die nun folgende in Parallele: *und wie sehet ihr es nun?* הַנִּשְׁאָר (von den LXX und der Itala nicht übersetzt) gehört nicht als Apposition zu בָּכֶם, sondern ist Prädicat zu dem Subjecte מִי. Der Artikel steht bei dem Prädicate, weil dasselbe nicht unbestimmt, sondern in einer bestimmten Beziehung gedacht werden soll [2]): es wird nicht gefragt, wer überhaupt noch übrig sey aus der Zeit des früheren Tempels, sondern wer noch übrig sey, der den Tempel noch in

1) Gegen diejenigen älteren Ausleger, wie Tremellius und Junius, Scaliger, Grotius, Piscator u. A., welche, indem sie unter Darius bei Haggai den Darius Nothus verstehen, die erste Frage von V. 3 im Sinne einer Verneinung verstehen: „es ist Niemand mehr unter euch u. s. w.“ vgl besonders Marckius und oben S. 7 Note 5.

2) Ewald §. 277a: „Möglich ist auch, dass ein an sich unbestimmt zu denkendes Nomen doch durch Rückwirkung eines folgenden bezüglichen Satzes stärkern Sinnes selbst sich bestimmen lasse.“

seiner früheren Herrlichkeit gesehen habe; denn nur diese letzteren konnten den Contrast zwischen der gegenwärtigen geringen und der ehemaligen hohen Herrlichkeit desselben so recht empfinden; vgl. Exod. 10, 8; Jer. 9, 11. מָה ist Prädicatsaccusativ zu אֹתוֹ, *qualem eam nunc videtis?* Die Worte הֲלֹא כָמֹהוּ כְּאַיִן werden sehr verschieden erklärt. Jedenfalls unmöglich ist die Auffassung Rosenmüllers, welcher כָּמֹהוּ auf den Salomonischen Tempel bezieht und erklärt: *nonne haec aedes secunda in comparatione ad illam priorem quasi nihilum in oculis vestris?* [1]). In neuerer Zeit erklärt man gewöhnlich (Rückert, Maurer, Hitzig, Ewald [2]) כָּמֹהוּ nach Joel 2, 2 mit seines gleichen oder ein solcher, so dass כָּמֹהוּ gebraucht wäre wie sonst כָּזֶה, כָּזֹאת, כָּאֵלֶּה. Allein dann entstände der matte Sinn, dass etwas, das wie der jetzige Tempel ist, gleich nichts sey; es würde also nicht der Tempel, sondern etwas dem Tempel Gleiches mit Nichts verglichen. Offenbar soll aber nicht etwas dem Tempel Gleiches, sondern der Tempel selbst als ein Nichts in ihren Augen hingestellt werden. Es ist daher richtiger, die beiden כְּ, das כְּ in כָּמֹהוּ und das כְּ in כְּאַיִן, aufeinander zu beziehen. Mit Absicht heisst es nemlich nicht הֲלֹא הוּא כְּאַיִן. Denn durch eine Vergleichung, in welcher כְּ nur einmal steht, wird ausgedrückt, dass die beiden mit einander verglichenen Gegenstände in einer bestimmten Beziehung einander nur ähnlich sind, während dagegen das doppelt gesetzte כְּ weit stärker ist und die miteinander verglichenen Dinge als einander in der betreffenden bestimmten Beziehung völlig gleichstehend hinstellt, vgl. besonders Jes. 24, 4. Ist nun das כְּ doppelt gesetzt, so steht keineswegs immer an erster Stelle der Gegenstand, mit welchem verglichen wird, und erst an zweiter Stelle der Gegenstand, welcher verglichen werden soll (so z. B. Richt. 8, 18; Hosea 4, 9; im Deutschen: wie — so —),

---

1) Ebenso Calvin: *annon prae illa sicut nihilum in oculis vestris?* Tarnovius, L. Cappellus, Calmet, Lyser, Eichhorn u. A.

2) Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache §. 105b. S. 232.

sondern es findet häufig auch die umgekehrte Stellung statt, so dass der Gegenstand, welcher verglichen werden soll, zuerst genannt ist, und dann erst der Gegenstand, mit welchem er verglichen wird (so z. B. Gen. 18, 25; 44, 18; Ps. 139, 12; im Deutschen: ebenso ist er, wie nemlich nichts ist). Diesen letzteren Fall haben wir nun auch hier: der jetzige Tempel ist völlig gleich nichts in ihren Augen [1]).

V. 4. 5. Und nun, sey muthig, Serubabel — Spruch Jehovahs — und sey muthig, Josua du Sohn Jozadaks, Hoherpriester, und sey muthig, du gesammtes Volk des Landes — Spruch Jehovahs — und arbeitet; denn ich bin mit euch, Spruch Jehovahs der Heerschaaren. Das Wort, das ich mit euch ausgemacht habe bei eurem Auszug aus Egypten, und mein Geist stehen in eurer Mitte; fürchtet euch nicht. Wenn die Colonisten dem jetzigen Tempel auch nicht dieselbe Pracht und Herrlichkeit zu geben vermögen, welche der frühere Tempel hatte, so sollen sie doch darum den Muth nicht sinken lassen (חֲזַק), sondern getrost weiter arbeiten, denn Jehovah ist mit ihnen. Zu עֲשׂוּ hat man nicht aus Cap. 1, 14 מְלָאכָה zu ergänzen (so, wie es scheint, Rosenmüller, Maurer, Hitzig), sondern es steht absolut: arbeitet! vgl. Ruth 2, 19; Sprüchw. 31, 13. Was das aber heissen will, dass Jehovah mit den Bauenden seyn wolle, führt V. 5 aus. Hier verursachen gleich die ersten Worte אֶת־הַדָּבָר bedeutende Schwierigkeit. Desshalb wurden sie auch wohl mit den dazugehörigen אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתְּכֶם בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרַיִם von den LXX ausgelassen. Den LXX folgt auch hierin die Itala, bei welcher sich übrigens auch die Worte וַעֲשׂוּ כִּי אֲנִי וגו׳ von V. 4 nicht

---

1) Ewald hatte früher (die Propheten des alt. Bund. II., 516) כָּמֹהוּ כְּאַיִן richtiger erklärt: wie er so nichts, aber irriger Weise diesen Ausdruck für eine Spur der Auflösung der älteren, festeren Sprache gehalten; vgl. dagegen die angeführten Stellen Gen. 18, 25; 44, 18.

finden. Die Auslegungen, welche die Worte אֶת־הַדָּבָר erfahren haben, lassen sich in drei Klassen eintheilen: entweder nahm man אֶת als das Zeichen des bestimmten Accusativ, oder als Präposition, oder als Zeichen des bestimmten Nominativ. I.) Einige Ausleger lassen nach dem Vorgange von Abenesra, Dav. Kimchi, Abravanel אֶת־הַדָּבָר noch abhängig seyn von וַעֲשׂוּ in V. 4, und zwar entweder in der Weise, dass sie, wie Rosenmüller, וַעֲשׂוּ vor אֶת־הַדָּבָר wieder ergänzen: *facite verbum, quod pepigi vobiscum cum exiretis ex Aegypto: tum spiritus meus stans (permanens erit) inter vos*, oder dass sie, wie Oecolampad, Hesselberg, אֶת־הַדָּבָר direct als Object zu וַעֲשׂוּ fassen und die dazwischen stehenden Worte כִּי אֲנִי אִתְּכֶם נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת als Parenthese betrachten. Allein nicht das sollen die Colonisten, wie Hitzig richtig bemerkt, nach V. 4 thun, was sie beim Auszug aus Egypten gelobten, sondern das, womit sie kürzlich einen Anfang machten: den Tempel sollen sie bauen. Ausserdem ist die von Hesselberg angenommene Parenthese nicht minder hart, als die von Rosenmüller geforderte Ergänzung des in V. 4 absolut stehenden עֲשׂוּ. Ewald und Hengstenberg[1]) nehmen אֶת־הַדָּבָר als Objectsaccusativ zu einem zu ergänzenden זִכְרוּ, *gedenket!* und verstehen unter diesem Worte, an welches man gedenken solle, das Wort Exod. 20, 17 אַל־תִּירָאוּ. Die Ergänzung זִכְרוּ ist aber unzulässig, da sie sich nicht aus dem Zusammenhang von selbst ergibt; und das Wort אַל־תִּירָאוּ ist in der Bundesgeschichte Exod. 19; 20 ein so zufälliges, dass es davon nicht heissen kann, Jehovah habe es mit ihnen abgeschlossen bei ihrem Auszuge aus Egypten. Aehnlich scheinen auch de Wette und Umbreit unsere Stelle zu verstehen, wenn sie אֶת־הַדָּבָר als Apposition zu כִּי־אֲנִי אִתְּכֶם ansehen, und wenigstens letzterer sagt, dass streng hebräisch genommen *dieses Wort* durch das אֶת als ein hochwichtiges Object vor unser Auge hingestellt werde;

2) Hengstenberg, Christologie des alten Testamentes. 2 Ausgabe. III., 1 S. 210.

Umbreit scheint daher vor אֶת־הַדָּבָר die Ergänzung eines Begriffs wie הִנֵּה oder זִכְרוּ nach hebräischer Anschauung annehmen zu wollen. Gegen diese Auffassung sprechen aber die bereits gegen Ewald und Hengstenberg geltend gemachten Gründe ebenfalls. Nach Luther, Calvin, Eichhorn, Hofmann [1]), Maurer soll אֶת־הַדָּבָר der Accusativ der Norm seyn: *secundum verbum (foedus), quod feci vobiscum, quum exiretis ex Aegypto, et spiritus meus manet inter vos; ne timeatis.* Nun kommt zwar der Accusativus im Hebräischen häufig in dem Verhältniss der freien Unterordnung vor, und zwar auch da, „wo es gilt, die Beschaffenheit eines Dinges durch Angabe des Maasses oder Maassstabes, oder umgekehrt die Beschaffenheit des Maasses durch Angabe seines Inhaltes näher zu bestimmen [2])", allein ein solcher Accusativ der Norm, wie die genannten Ausleger ihn hier statuiren, wird sich schwerlich nachweisen lassen, und am wenigsten mit davorstehendem אֵת. Auch Maurer, welcher an dieser Stelle sehr weitläufig ist, hat keine Beweisstelle zum Belege für seine Auffassung beigebracht. II.) Als die Präposition *mit* wird אֵת von der holländischen Staatenbibel [3]), Coccejus, Seb. Schmidt [4]), Marckius, Lyser, Dachselius [5]), J. D. Michaelis, Schei-

---

1) J. Ch. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung. Nördlingen 1841 —44. I., 330.

2) Nägelsbach §. 70, 2. c. β; vgl. auch Ewald §. 204—206.

3) *De h. Schrifture door last van de hoogh mogende heeren Staten Generaal getrouwelijk overgezet* 1637 u. ö.

4) Seb. Schmidt, *biblia sacra sive testament. vet. et nov. translatum. Argentorati* 1697.

5) Dachselius, *biblia hebraica accentuata. Lipsiae.* 1729. II., 544 sqq. Wie viele ältere Ausleger, denen Hag. 2, 4. 5 eine Beweisstelle für das Vorkommen der Lehre von der Trinität im alten Testamente ist, versteht Dachselius unter dem *Worte* die zweite Hypostase in der Trinität, und übersetzt den Beziehungssatz: *quo mediante, vel, per quod (scil. Verbum) pepigi foedus vobiscum.*

bel, Stier[1]) aufgefasst: *ich bin mit euch mit dem Worte, welches u. s. w.*, d. h. ich bin mit euch und halte euch die Verheissung, zu welcher ich mich euch gegenüber beim Auszug aus Egypten verpflichtet habe. Diese Auffassung wäre jedenfalls die einfachste, wenn nur nicht die Rede dadurch etwas ungeschickt würde, dass אֶת־הַדָּבָר mit אִתְּכֶם in Parallele zu stehen schiene. Hätte der Prophet אֵת als Präposition gefasst wissen wollen, so würde er wohl zuvor statt אִתְּכֶם geschrieben haben עִמָּכֶם. III.) Da sich uns somit keine der Auslegungen, welche אֵת als Nota accusativi oder als Präposition fassen, als unbedenklich erwiesen hat, so werden wir wohl genöthigt seyn, mit Rückert, Hitzig אֵת als Zeichen des bestimmten Nominativus subjecti aufzufassen. Dass ein solcher Nominativus subjecti nicht blos bei Verbis, welche in einer Passivconjugation stehen, sondern auch bei Verbis, welche in einer Activconjugation stehen, vorkomme, kann nicht bezweifelt werden nach Stellen wie 1 Sam. 10, 13; 2 Sam. 11, 25; Nehem. 9, 19. 32 u. A. Zwar wird sich bei den meisten dieser Stellen zeigen lassen, dass der betreffende Gedanke auch so gewendet werden könne, dass אֵת mit seinem Nomen Accusativ wird; man wird also bei den meisten Stellen annehmen können, dass zwei verschiedene Ausdrucksweisen, eine, wonach אֵת mit seinem Nomen wirklich Accusativ ist, und eine andere, wonach das Nomen, zu welchem אֵת gehört, im Nominativ stehen muss, zusammengeschmolzen sind (vgl. besonders Maurer zu uns. Stelle); allein dasselbe lässt sich auch von unserem Verse behaupten. Der Prophet beabsichtigte nemlich zu schreiben אֶת־הַדָּבָר וְרוּחִי הֶעֱמַדְתִּי בְּתוֹכְכֶם (vgl. Dan. 11, 14 den Ausdruck: לְהַעֲמִיד חָזוֹן), wurde aber durch den an דָּבָר sich anschliessenden Relativsatz אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתְּכֶם בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרַיִם veranlasst, die Construction zu ändern. Es liesse sich jedoch auch annehmen, dass der Prophet

1) Die Bibel oder die ganze h. Schrift. Luthers Uebersetzung nach J. F. von Meyer nochmals aus dem Grundtext berichtigt von Dr. R. Stier. Bielefeld 1856.

gleich von vorneherein das Verbum עָמַד im Kal als Prädicat zu דָּבָר und רוּחִי dachte, und nur darum die Nota accusativi אֶת vor דָּבָר setzte, weil er diess von dem folgenden Accusativ אֲשֶׁר attrahirt seyn liess [1]), vgl. Sach. 8, 17. Das Verbum עָמַד als Prädicat zu דָּבָר ist nicht auffällig; zwar lässt sich Esther 3, 4 nicht sofort als Parallele herbeiziehen, indem an dieser Stelle דָּבָר nicht *verbum*, sondern *sentiendi atque agendi ratio* bedeutet; wohl aber lässt sich der Ausdruck דְּבַר אֱלֹהֵינוּ יָקוּם Jes. 40, 8 oder der Ausdruck לְקַיֵּם דָּבָר Ezech. 13, 6 vergleichen, vgl. auch die Redensart דָּבָר נָפַל Josua 21, 43; 23, 14; 1 Kön. 8, 56; 2 Kön. 10, 10. Darnach wird der Ausdruck דָּבָר עָמַד bedeuten: *ein Wort hat Bestand und Geltung, es fällt nicht als ein geltungsloses dahin.* Das Wort nun, welches in der Bauenden Mitte steht d. h. Bestand und Geltung hat, ist dasjenige, welches Jehovah vertragsmässig mit ihnen festgesetzt hat, als sie aus Egypten zogen. Der Ausdruck כָּרַת דָּבָר, etwas vertragsmässig feststellen, ist zu erklären nach der Redensart כָּרַת בְּרִית, einen Bund durch Schlachtung von Opferthieren vertragsmässig feststellen [2]). Eine vertragsmässige Stipulation kann nun aber wieder doppelter Art seyn, entweder der Art, dass man sich dadurch von dem Andern etwas ausbedingt, vgl. Jes. 57, 8, oder der Art, dass man dem Andern etwas zu leisten verspricht, vgl. Jes. 55, 3; Ps. 105, 9; 2 Chron. 21, 7. Dass nun hier ein vertragsmässig festgestelltes Wort gemeint sey, wodurch Jehovah sich Israel gegenüber verpflichtete, ist daraus klar, dass Jehovah im Zusammenhang unserer Stelle keine Forderung an Israel richten, sondern Israel trösten und ihm Verheissungen geben will. Das Wort aber, zu welchem sich Jehovah beim Auszug aus Egypten vertragsmässig verpflichtete, ist diess, dass er Israel zu seinem Eigenthum vor allen Völkern machen wolle Exod. 19, 5; Jerem. 7, 22. 23; 11, 4; Deut. 7, 6. Dieses ist die Bedin-

---

1) So auch Ludov. de Dieu, der aber wie de Wette und Umbreit אֶת־הַדָּבָר וגו' als Apposition zum Vorhergehenden fasst.

2) Vgl. Delitzsch, Commentar über die Genesis. 3. Aufl. S. 373 f.

gung, zu deren Erfüllung Jehovah sich anheischig machte, wenn Israel das ihm auf dem Sinai gegebene Gesetz halten würde. Und diesses Wort steht in der Bauenden Mitte; Jehovah hält diese seine Verpflichtung, welche er damals Israel gegenüber eingegangen ist, den Bauenden gegenüber aufrecht; diese sind das ihm wohlgefällige, von ihm geschützte und gesegnete Israel, und sollen als solches dermaleinst auch der Heidenwelt gegenüber erwiesen werden. Aber nicht nur dieses sein Wort, sondern auch seinen Geist lässt er in ihrer Mitte stehen und wirksam seyn. Seines Geistes bedürfen die Bauenden, damit er sie unterweise, wie sie den Bau in der rechten Weise beschicken sollen, so dass Jehovah Gefallen daran habe. Wie Jehovah einst den Bezaleel und seine Genossen Exod. 31, 1 ff.; 36, 1 ff. mit seinem Geiste erfüllte, damit sie was zur Stiftshütte und deren Geräthe gehörte in der rechten, gottgefälligen Weise anfertigen könnten, so lässt er seinen Geist auch jetzt in Israels Mitte seyn und es dazu geschickt machen, ein Haus zu bauen, an welchem Jehovah Gefallen haben kann[1]). Diese Beziehung des Ausdrucks *mein Geist steht in eurer Mitte* ist contextgemässer, als die des Chaldäers, welcher den Geist der Prophetie versteht, wenn er übersetzt: וּנְבִיאַי מַלְּפִין בֵּינֵיכוֹן; ebenso J. D. Michaelis. Weil nun Jehovah sein Gelöbniss, dass Israel sein auserwähltes Eigenthumsvolk seyn soll, auch dem gegenwärtigen Israel gegenüber aufrecht erhält und es durch seinen Geist zum Bau des gottgefälligen Tempels befähigt, so soll Israel sich nicht fürchten; es soll nicht wähnen, Jehovah werde an dem neuen, von Israel so gering ausgeschmückten Tempel keinen Gefallen haben, sondern soll getrost und in gläubiger Zuversicht weiterarbeiten.

V. 6. 7. Denn so spricht Jehovah der Heerschaa-

---

1) Luc. Osiander: „*ego vos spiritu sancto regam et confirmabo, atque etiam instruam, ut hoc aedificium templi laudabiliter et feliciter absolvatis.*“ Dagegen Calvin: „*per spiritum suum intelligit Deus virtutem, qua stabiliet ipsorum animos, ne succumbant tentationibus, vel ne trepidatio ipsos moretur;*“ so die meisten Ausleger.

ren: forthin werde ich Einmal — in kurzer Zeit geschieht es —, da werde ich erschüttern die Himmel und die Erde, und das Meer und das Trockene, da werde ich erschüttern alle Heiden, und kommen soll alle Kostbarkeit der Heiden, und ich werde füllen diess Haus mit Herrlichkeit, spricht Jehovah der Heerschaaren. Die Verse 6—9 begründen nicht blos die Ermahnung von V. 5 אַל־תִּירָאוּ, sondern die ganze in V. 3—5 gegebene Ermahnung zur getrosten Weiterführung des begonnenen Werkes, und zwar damit, dass Jehovah selbst, und diess demnächst schon, für die Verherrlichung des zweiten Tempels sorgen, und dass er dessen Herrlichkeit noch grösser machen werde, als die Herrlichkeit des ersten Tempels gewesen war. Die Auffassung der einzelnen Worte in diesen Versen ist unter den Auslegern von jeher sehr streitig gewesen. Rückert, Hesselberg, Maurer, Bleek [1]), Ewald, Hengstenberg, Umbreit (und so auch schon der Chaldäer: עוֹד חֲדָא זְעֵירָא הִיא, die Vulgata: *adhuc unum modicum est,* und ältere Ausleger wie Grotius u. s. w.) verbinden nach der Analogie der Ausdrücke עוֹד מְעַט וְ oder עוֹד מְעַט מִזְעָר וְ Exod. 17, 4; Ps. 37, 10; Jes. 10, 25; 29, 17; Jerem. 51, 33; Hos. 1, 4 in V. 6 אַחַת unmittelbar mit מְעַט, indem sie entweder, wie Hesselberg, Maurer und Umbreit, אַחַת im Sinne des unbestimmten Artikels, oder, wie Hengstenberg als Zahlwort fassen und übersetzen: *noch ein Weniges ist es, so erschüttere ich u. s. w.* Allein indem man so verbindet, übersieht man sowohl, dass אַחַת vor מְעַט steht, was, wenn אַחַת ein zu מְעַט gehöriges Zahladjectivum (oder auch der unbestimmte Artikel) wäre, der im Hebräischen üblichen Wortstellung widerspräche, indem אַחַת nach מְעַט stehen sollte [2]), als auch, dass

1) Fr. Bleek, der Brief an die Hebräer II., 2. S. 966.

2) Dan. 8, 13 kommt zwar אֶחָד קָדוֹשׁ vor, allein hier ist אֶחָד *aliquis* und קָדוֹשׁ Apposition hiezu, also: *aliquis isque sanctus.* In der Stelle 2 Sam. 12, 1 אֶחָד עָשִׁיר וְאֶחָד רָאשׁ ist אֶחָד

מְעַט im Hebräischen nicht ein Substantivum feminini generis, sondern masculini generis ist [1]), vgl. Levit. 25, 52; Ps. 37, 16; Sprchw. 15, 16; 16, 8; es lässt sich keine einzige Stelle nachweisen, wo מְעַט als Femininum gebraucht wäre. Hengstenberg leugnet freilich, dass מְעַט überhaupt ein Substantivum oder Adjectivum sey; er sagt, die Sprache kenne es nur als Adverbium. Jedoch mit Unrecht; denn es bildet sich von מְעַט noch der Pluralis מְעַטִּים Ps. 109, 8; Pred. 5, 1; und als Substantivum haben wir מְעַט an all den Stellen anzusehen, wo es im stat. constr. steht, wie Gen. 18, 4; 43, 2, oder einem stat. constr. unmittelbar folgt, so z. B. Deut. 26, 5; ja es scheint mir überhaupt zweifelhaft, dass מְעַט irgendwo seine substantivische Natur ganz aufgegeben habe und zu einem reinen Adverbium geworden sey. Wegen der Wortstellung wie wegen der Verschiedenheit des Genus wird man sonach אַחַת nicht mit מְעַט verbinden und dann hiezu הִיא als Prädicat beziehen können. Ist diess aber unmöglich, so ist man genöthigt, die Worte עוֹד אַחַת מְעַט הִיא mit den meisten Auslegern in zwei selbstständige Glieder zu zerlegen, nemlich in עוֹד אַחַת und מְעַט הִיא, und zu אַחַת etwas zu ergänzen. Als das, was zu ergänzen sey, betrachten Burk, Hitzig, Hofmann u. A. עֵת: *noch Eine Zeit, eine kurze ist sie, da u. s. w.* Die Zeit, in welcher die geweissagte Erschütterung eintreten solle, würde darnach auf doppelte Weise näher bezeichnet: 1) wäre gesagt, dass bis zum Eintritt jener Erschütterung nicht mehr als nur noch Eine Zeit verstreichen solle, und 2) dass diese Zeit nur eine kurz dauernde seyn werde. Gegen diese Ergänzung von עֵת spricht aber sowohl, dass eine solche Ergänzung sich mit keinem ander-

---

beidemale Subject, עָשִׁיר und רָאשׁ dagegen Prädicat. Auch זֹאת ist Gen. 2, 23 nicht mit הַפַּעַם zu verbinden, sondern auf אִשָּׁה in V. 22 zu beziehen; vgl. Delitzsch und Knobel z. d. St.; Gesenius Gram. §. 112, 1 u. Anm. 1.

1) Einige Codices bei Kennicott lesen אֶחָד statt אַחַת, oder הוּא statt הִיא.

weitigen Beispiele belegen lässt, als insbesondere, dass das zu ergänzende עֵת wegen des Zahlwortes אַחַת im Sinne eines Zeit*masses* genommen werden müsste, was an u. St. als unthunlich erscheint. Zwar liesse sich עֵת an und für sich wohl in diesem Sinne auffassen, da anerkannt werden muss, dass עִדָּן Dan. 7, 25; מוֹעֵד Dan. 12, 7; *καιρός* Apoc. 12, 14 zur Bezeichnung eines Zeitmaasses gebraucht ist; allein diese Stellen lassen sich doch darum nicht vergleichen, weil daselbst durch den Ausdruck „eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit" die Aufeinanderfolge einer bestimmten Zahl sich selbst gleicher Zeiträume, deren Dauer *mit Absicht* verschwiegen wird, bezeichnet seyn soll; Daniel und Johannes denken sich also unter „Zeit" an den angef. Stellen ein *bestimmtes* Zeitmaass, mit welchem sie messen, und gebrauchen zur Bezeichnung dieses Zeitmaasses nur darum den unbestimmten Ausdruck „Zeit," weil sie die Ausdehnung dieses Zeitmaasses nicht näher angeben wollen. An unserer Stelle aber kann der Prophet offenbar keine in der Weise wie bei Daniel und Johannes scharf bestimmte Zeitperiode im Auge haben, so dass sich zählen liesse, wie viele solcher Zeitperioden, ob noch mehrere oder blos noch Eine verfliessen müssen, bis die geweissagte Erschütterung eintritt. Denn wodurch wäre diese Zeitperiode in der Weise bestimmt, dass man sie als eine Einheit fassen und ihrer Eine oder mehrere zählen könnte? Auf diese Frage sucht *Delitzsch*[1]) Antwort zu geben, wenn er das אַחַת umschreibt als „Eine gleichgestaltete Epoche, die nicht wieder in mehrere zerfällt;" allein diese Antwort wird schwerlich ausreichend seyn, da sich nicht absehen lässt, was dasjenige sey, nach dessen Gleichgestaltung sich die Grenzen der Epoche bemessen; je nachdem aber dasjenige, nach dessen Gleichgestaltung sich die Grenzen der Epoche normiren, verschieden bestimmt wird, ist auch die Dauer einer Epoche sehr verschieden. Da nun aus dem Zusammenhang an unserer Stelle nicht erhellt, was das Epochebildende sey, so kann auch des Propheten Ab-

---

1) *Delitzsch*, Commentar zum Briefe an die Hebräer. 1857. S. 658.

sicht nicht wohl gewesen seyn, zu schreiben: *noch Eine Epoche — eine kurze ist sie, — so werde ich erschüttern u. s. w.* Ist sonach die Ergänzung von עֵת zu אַחַת unannehmbar, so bleibt nur übrig, wie auch an andern Stellen פַּעַם zu ergänzen, vgl. Exod. 30, 10; 2 Kön. 6, 10; Hiob 40, 5; Josua 5, 2; Ewald §. 269 d; so schon die LXX (welche aber מְעַט הִיא nicht übersetzen): ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω, und dessgleichen auch die Itala, Jun. und Trem., Coccejus, Seb. Schmid, Marckius. Einmal, aber auch nur Einmal wird Jehovah forthin Himmel und Erde erschüttern; einer mehrmaligen Erschütterung bedarf es nicht, weil Jehovah bereits durch seine einmalige Erschütterung das erreicht, was er erreichen will. Durch עוֹד will diese Erschütterung nicht als eine Wiederholung einer bereits früher geschehenen Erschütterung von Himmel und Erde bezeichnet werden, etwa jener Erschütterung, welche bei dem Bundesschluss am Sinai geschah. Denn weder nach der historischen Erzählung Exod. 19, 16—18 noch nach der poetischen Schilderung Richt. 5, 4. 5; Ps. 68, 8. 9 dehnte sich die Erschütterung beim Herniederfahren Jehovahs zum Bundesschluss mit Israel weiter aus als blos auf den Sinai und die sinaitische Gegend; jedenfalls erwähnen diese Beschreibungen keiner Erschütterung der Himmel und der ganzen Erde, des Meeres und des Trockenen; und doch müsste eine Erschütterung auch der Himmel und des Meeres bei jener Gelegenheit angenommen werden, wenn es bei Haggai heissen sollte: noch einmal erschüttere ich die Himmel und die Erde u. s. w. Auch kann durch עוֹד nicht eine Wiederholung blos der Handlung des Erschütterns, abgesehen von den Objecten, welche erschüttert werden sollen, bezeichnet seyn wollen; denn wäre diess die Meinung des Propheten gewesen, so hätte er müssen das Verbum מַרְעִישׁ irgendwie, etwa durch ein וְ explicativum vor אֶת־הַשָּׁמַיִם, *und zwar die Himmel u. s. w.,* von den zu erschütternden Objecten trennen; in der Gestalt aber, wie uns die Rede des Propheten vorliegt, kann מַרְעִישׁ nur mit den Objecten אֶת־הַשָּׁמַיִם וגו׳ unmittelbar zusammengenommen, und beide zusammen als Ausdruck Einer Vorstellung aufgefasst

werden. Wir werden daher עוֹד hier nicht im Sinne der Wiederholung, aber auch nicht geradezu als Ausdruck der Fortdauer aus der Gegenwart in die Zukunft, sondern mehr im Sinne einer Hinweisung auf die Zukunft zu nehmen und mit *forthin*, *weiterhin* zu übersetzen haben, vgl. 2 Sam. 19, 36; 2 Chron. 17, 6. Wenn wir nun auch אַחַת im Sinne von פַּעַם אַחַת genommen haben, so werden wir nun doch nicht mit L. de Dieu מְעַט in der Weise als nähere Bestimmung zu אַחַת fassen dürfen, dass אַחַת als im stat. constr. stehend zu denken und wörtlich zu übersetzen wäre: *adhuc una vices pauxilluli temporis est.* Denn zu sagen *ein einziges Mal von kurzer Zeit* im Sinne von *ein einziges Mal*, *welches in kurzer Zeit eintritt*, wäre überaus hart. Die Worte מְעַט הִיא bilden vielmehr, wie bereits bemerkt, einen selbstständigen Satz: Subject ist הִיא, was sich auf אַחַת zurückbezieht; als Prädicat ist die Copula תִּהְיֶה zu ergänzen; מְעַט ist der Accusativus der Zeit, auf die Frage wann? vgl. Nägelsbach §. 70, 2.b; also: in kurzer Zeit wird es, das Eine Mal nemlich, eintreten [1]). Dass die nun folgenden Worte וַאֲנִי מַרְעִישׁ וגו' durch וְ eingeleitet sind, kann auffallen, da sie sich doch dem Sinne nach zunächst auf עוֹד אַחַת *forthin Einmal* beziehen. Wäre nun nicht der Zwischensatz מְעַט הִיא eingefügt, so würde auch in der That schwerlich וְ vor אֲנִי מַרְעִישׁ zu erwarten gewesen seyn; allein durch die zu אַחַת hinzugefügte Erklärung hat עוֹד אַחַת eine relative Selbstständigkeit erlangt, und so wird nun passend zur Anreihung die Copula וְ gebraucht; עוֹד אַחַת מְעַט הִיא verhält sich jetzt gleichsam als Vordersatz zu dem Nachsatz וַאֲנִי מַרְעִישׁ וגו'. Das Participium מַרְעִישׁ und nicht das Tempus finitum וְהִרְעַשְׁתִּי steht, weil die Erschütterung als eine längere Zeit hindurch andauernde vorgestellt werden soll. Von jener Erschütterung nun, welche Jehovah hervorruft, wird alles Geschaffene betroffen werden, die Himmel sowohl als die Erde, und die Erde in allen ihren Theilen,

---

1) Ebenso Eichhorn: *Noch einmal, ganz in kurzem.*

das Meer so gut wie das Trockene. Alles was da ist, wird also aus seiner derzeitigen Ruhe herausgerissen, wieder in den Fluss des Werdens gebracht und damit sein bisheriger Bestand geändert. Diess sind aber nach den anderweitigen Aussprüchen der Prophetie (vgl. Joel 3 u. 4 [1]); Jes. 13, 9 ff. [2]); 24, 17 ff. [3]); auch Sach. 14) die Erscheinungen, von welchen das Kommen Jehovahs an seinem Tage begleitet seyn wird. Denn bis zum Tage des Kommens Jehovahs dauert der gegenwärtige Aeon, und so lange muss daher auch der gegenwärtige Bestand von Himmel und Erde währen; erst am Tage des Kommens Jehovahs wird dieser gegenwärtige Aeon zu Ende gehen, und erst dann wird daher auch Jehovah dem bisherigen Bestande von Himmel und Erde ein Ende

1) Der Prophet Joel handelt, wie von Hofmann, Schriftbeweis II., 2, 491 f. richtig bemerkt, in seinen beiden Theilen vom Tage Jehovahs, aber anders im ersten Theile 1, 2 — 2, 17, und anders im zweiten Theile 2, 18 — 4, 21. Wenn Israel nicht Busse that, so war die damals hereingebrochene Dürre und Heuschreckennoth ein Vorbote des bereits ganz nahe bevorstehenden Tages Jehovahs. Da aber Israel dem Bussrufe seines Propheten gehorchte, so liess Jehovah diesen Vorboten wieder vorüber ziehen, ohne dass ihm das Gericht nachgefolgt wäre; es verhält sich jetzt, nachdem Israel Busse gethan hat, mit dem Kommen des Tages Jehovahs so, dass zuvor noch der Geist Jehovahs über sein Volk ausgegossen wird, und dann jene Zeichen auf der Erde und am Himmel geschehen (3, 3. 4), jenes Erbeben von Himmel und Erde (4, 15. 16), welche das Gericht Jehovahs einleiten. Die Erschütterung von Himmel und Erde sind bei Joel ursächlich und zeitlich aufs Engste verbunden mit dem Kommen des Tages Jehovahs.

2) An dieser Stelle wird das Gericht über die Weltmacht Babel zugleich als Vorbild des dereinstigen, schlüsslichen Gerichtes über die gottwidrige Weltmacht überhaupt behandelt, oder genauer: der Prophet trennt noch nicht das Gericht über die Weltmacht Babel von dem Gerichte über die Weltmacht überhaupt; denn in V. 11 kann תֵּבֵל nicht das Land der Babylonier, sondern nur den Erdkreis bedeuten.

3) Zu dieser Stelle vgl. von Hofmann, Schriftbeweis II., 2 S. 521 ff.

machen, Jes. 65, 17; 66, 22. Der Prophet verweist somit seine Zuhörer in V. 6 auf das Kommen, und zwar baldige Kommen, des Tages Jehovahs, von welchem sie aus den bisherigen Aussprüchen der Prophetie bereits wussten, dass alsdann Jehovah über alles ihm Widerstrebende und Feindliche Gericht halten, seine an ihn gläubige Gemeinde aber retten und segnen, und auch die Heidenwelt, soweit sie dem Gerichte entrinnt, zu seinem Volke hinzuthun werde (Jes. 24, 13—16; 25, 6 ff.). An diesem Tage wird aber Jehovah nicht blos die Elemente, Himmel und Erde in eine Erschütterung bringen, sondern auch alle ausserhalb der theokratischen Volksgemeinde Israels stehenden Heiden. Bei den Erschütterungen, von welchen die Heidenwelt betroffen wird, haben wir an alles das zu denken, was dem bisherigen, gewohnten Zustande der Heidenwelt ein Ende machen wird, und zwar sowohl an die Kämpfe und Zwistigkeiten, in welche Jehovah die Heidenvölker untereinander verwickelt, als an den Krieg, welchen er selbst gegen sie alle insgesammt führen wird, vgl. V. 22. Joel 4, 1—7; Sach. 12, 1—7; 14, 1—5. 12—15; auch Matth. 24, 6—8. Wenn wir aber sonach die den Heidenvölkern von Jehovah gedrohte Erschütterung auch von „politischen Erschütterungen" zu verstehen haben, so werden wir um so weniger Grund haben, mit Hengstenberg, Hesselberg u. A. die Erschütterung von Himmel und Erde, von Meer und Trockenem ebenfalls von „grossen, politischen Erschütterungen" zu verstehn [1]); es geht diess übrigens schon desshalb nicht an, weil, wenn die Erschütterung der Heidenwelt real, nicht symbolisch gemeint ist, die parallele Erschüt-

---

1) Aehnlich bereits ältere Ausleger, z. B. Osiander: *post tempus non usque adeo longum maximum tumultum excitabo inter potentissimas gentes, ut bellis cruentis inter se grassentur, et usque adeo omnia bellorum strepitu plena sint, ut coelum, mare et terra moveri et tremere videantur, et commovebo omnes gentes, ante adventum Messiae, ut vix ulla gens reperiatur, quae non bello alicui funesto sit implicita.* Ebenso Calmet.

terung von Himmel und Erde doch wohl eben so real gemeint seyn muss [1]). Wie aber die Erschütterung von Himmel und Erde eine gewaltsame ist, so kann auch die Erschütterung der Heidendenwelt nur eine gewaltsame seyn, und darf daher nicht mit Hieronymus, Coccejus von dem *motus in gentibus excitandus per praedicationem evangelii*, *cooperante Spiritu sancto* erklärt werden. Ebensowenig darf dieselbe aber mit Calvin geistlich verstanden werden von dem *mirabilis*, *supernaturalis*, *violentus impulsus*, *quo Deus impellit electos suos*, *ut sese in ovile Christi conferant*; die Erschütterung soll ja nicht blos die *electi*, also nicht blos Einzelne aus der Heidenwelt, sondern die gesammte Heidenwelt, welche hier noch dazu im Gegensatz zu dem Volke Gottes Israel gedacht ist, betreffen. Die Folge der Erschütterung der Heidenwelt wird seyn, dass die Kostbarkeit aller Heiden kommt, nemlich hierher, wo das diese Verheissung verkündende Wort Gottes ergeht, wo der Prophet redet. Nach dem Vorgang der Vulg., welche übersetzt: *et veniet desideratus cunctis gentibus*, wird der Ausdruck חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם von den meisten ältern Auslegern, wie Luther, Franciscus Lambertus [2]), Balduinus [3]), Osiander

---

1) Real werden die Erschütterungen von Himmel und Erde bereits von ältern Auslegern gefasst, z. B. Ribera: *cum Dei filius descendit in terras, coelum movetur laetitia ac timore etc.*, wobei Ribera an die wunderbaren Naturerscheinungen erinnert, welche nach den Berichten der Profanschriftsteller um die Zeit Jesu beobachtet wurden; andere, wie Grotius, Tarnov, Marckius, Lyser, beschränken sich dagegen auf die im neuen Testamente erzählten Wunder aus dem Leben Jesu, die Engelerscheinungen, die Constellation der Sterne, das Zerreissen des Tempelvorhangs, das Sichaufthun der Gräber u. s. w. Diese Ausleger irren nur darin, dass sie die geweissagte Erschütterung schon mit der Menschwerdung Jesu in Erfüllung gegangen glauben und daher sich genöthigt sehen, auf Dinge hinzuweisen, die freilich hinter der volltönenden Verheissung zurückblieben.

2) Francisci Lamberti *Avenionensis commentarii in quattuor ultimos prophetas. Argentorati* 1526.

und so noch Scheibel, vom Messias verstanden. Diese Auffassung ist aber schon darum völlig unmöglich, weil das Subject חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם als Prädicat den Pluralis בָּאוּ bei sich hat; denn diess weist mit Nothwendigkeit darauf hin, dass das Subject חֶמְדָּה als ein Collectivum gedacht sey; auch Ps. 119, 103, auf welche Stelle Scheibel sich beruft, ist אִמְרָתֶךָ collectivisch gedacht, insofern das Wort Jehovah wieder aus verschiedenen einzelnen Worten Jehovahs besteht. Wollte man aber mit Coccejus, Marckius, der Berlenburger Bibel, was grammatisch wohl zulässig wäre, חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם als Accusativ der Richtung fassen und erklären: *fructus hujus commotionis est*, *ut accedant (scl. gentes) ad desiderium omnium gentium* (Coccejus) d. i. zu dem Messias, so wäre doch, um die so sehr naheliegende irrige Beziehung von חֶמְדַּת וגו׳ als Subject zu בָּאוּ abzuwehren, die Präposition אֶל־ dringend zu wünschen gewesen; und ausserdem hätte auch zur Bezeichnung des Messias kein dunklerer Ausdruck gewählt werden können, als der Ausdruck חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם ist. Denn bezeichnete der Prophet den Messias als die Sehnsucht aller Heiden, weil alle Heiden sich jetzt schon nach ihm sehnten, so wäre diess unrichtig, da so wenig alle Heiden sich nach einem aus Israel erstehenden Messias sehnten, dass nur sehr wenige Heiden von der Hoffnung Israels auf einen Messias etwas wussten; wäre aber der Sinn dieser Bezeichnung der, dass der Messias der sey, welchen die Heiden dermaleinst lieben sollen (Coccejus: *nam ei est data haereditas in gentibus*, *ut ipsum ament et in ipso delicientur*, *eique gratias agant et in morte)*, so wäre dieser Ausdruck für die Zeitgenossen des Propheten völlig unverständlich gewesen. Unter allen Umständen wird חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם entweder als directes Subject oder doch als Apposition zum Subject von בָּאוּ genommen werden müssen, also entweder: *und es kommt die Kostbarkeit aller Heiden* oder: *und sie (die Heiden) kommen*, *die Kostbarkeit*

---

3) Frid. Balduinus, *in tres postremos prophetas commentarius. Wittebergae* 1610.

aller Heiden [1]). Welche von diesen beiden letzteren Auffassungen die richtige sey, wird sich nach der angemesseneren Deutung von חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם bestimmen, diese aber vorzugsweise aus dem Zusammenhang zu entnehmen seyn. חֶמְדָּה, von dem Verbum חָמַד *begehren*, *seine Lust und Wonne woran haben*, bedeutet das *Begehren*, die *Lust*, die *Wonne* [2]), und zwar bezeichnet es zunächst eine eigenthümliche Bestimmtheit der Sinnesrichtung, z. B. 2 Chron. 21, 20; Sach. 7, 14 und oft, dann aber auch tropisch den *Gegenstand des Begehrens*, *das woran man seine Lust und Wonne hat*, z. B. 1 Sam. 9, 20; Dan. 11, 37 [3]). Offenbar steht חֶמְדָּה hier in der letztern Bedeutung und bezeichnet das, was *Gegenstand des Begehrens*, *der Lust und Wonne* ist. Darnach kann denn nun חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם bedeuten: 1) das, was für alle Heiden ein Ge-

---

1) Aeltere Ausleger, wie z. B. Oecolampad: *et venient cum desiderabili (i. e. cum rebus pretiosissimis) omnes gentes* ergänzen vor חֶמְדַּת die Präposition בְּ, was grammatisch nicht zulässig ist. So übrigens vielleicht schon *Michlal jophi:* כל הגוים שארעיש ממקומם יבאו בחמדת כל הגוים.

2) Hengstenberg gibt dem Worte חֶמְדָּה die Bedeutung *Schöne*, veranlasst, wie es scheint, durch Verbindungen wie נַחֲלַת חֶמְדָּה, אֶרֶץ חֶמְדָּה; allein dass auch in diesen Verbindungen חֶמְדָּה nur die Bedeutung *Begehren, Lust, Wonne* hat, erhellt aus ähnlichen Verbindungen, wie אֶרֶץ חֵפֶץ Mal. 3, 12. Eine אֶרֶץ חֶמְדָּה ist *ein Land, woran man seine Lust hat,* wie אֶרֶץ חֵפֶץ *ein Land, an welchem man sein Gefallen hat.* Die Worte וַיֵּלֶךְ בְּלֹא חֶמְדָּה 2 Chron. 21, 20 heissen nicht: *(Joram) starb auf unschöne Weise,* wobei das Unschöne nach Hengstenberg unnatürlicher Weise darin zu sehen seyn soll, dass er nach seinem Tode nicht in der Könige Gräber begraben ward, sondern es heisst allerdings: *er ging dahin bei Nichtvorhandenseyn eines Verlangens nach ihm, ohne dass ihn Jemand zurückwünschte.*

3) In dieser letztern Bedeutung ist מַחְמָד gewöhnlicher.

genstand der Wonne ist, was von allen Heiden als das Kostbarste betrachtet wird; 2) was alle Heiden an Erstrebenswerthem, Kostbarem besitzen; 3) was unter der Gesammtheit der Heiden Begehrenswerthes, Kostbares ist d. i. die Besten unter den Heiden. In letzterem Sinne werden die Worte von mehreren älterern und neuern Auslegern gefasst (Theodorus Mopsv., Jun. und Trem., Cappellus, Rückert, Hitzig, Ewald [1]), Umbreit); allein der Zusammenhang, welcher nach V. 8 auf eine Verherrlichung des Tempels durch Gold und Silber hinweist, macht es wahrscheinlicher, dass חֶמְדָּה von kostbaren Dingen, von Silber und Gold zu verstehen sey, als von trefflichen Personen, welche zum Tempel wallfahrten und, wie man dabei doch zu ergänzen hätte, kostbare Dinge als Weihgeschenke bringen. Ist aber חֶמְדָּה von kostbaren Dingen zu verstehn [2]), so spricht der Sprachgebrauch dafür, חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם als das zu aufzufassen, was die Heiden an Kostbarem besitzen (Rosenmüller, Maurer, Hengstenberg, Hofmann), und nicht als das, was von den Heiden als das Kostbarste betrachtet wird. Denn auch Dan. 11, 37 ist חֶמְדַּת נָשִׁים nicht das, wornach die Weiber verlangen und woran sie ihre Lust haben, nemlich die Astarte, Anaitis oder Mylitta, sondern das, was die Weiber Begehrungswürdiges, Reizendes an sich haben; und ebenso bedeutet כָּל־חֶמְדַּת יִשְׂרָאֵל 1 Sam. 9, 20 die Gesammtheit dessen, was Israel Begehrungswürdiges, Kostbares besitzt. Durch jene Erschütterung der Heiden wird Jehovah also bewirken, dass alles kostbare Gut der Heidenwelt nach Jerusalem zu seinem Heiligthum kommt, vgl. Jes. 60, 5. 6; denn wenn in jener Erschütterung die Heidenwelt gerichtet seyn wird, so werden sich die diesem Gerichte Entronnenen zu Jehovah bekehren und ihm, als ihrem

---

1) So in s. Propheten des alten Bundes; dagegen Lehrbuch der hebr. Sprache §. 317c: „Lust d i Kostbarkeiten.“

2) Von kostbaren Dingen scheinen auch bereits die LXX unsere Stelle verstanden zu haben, wenn sie übersetzen: ἥξει (nicht ἥξουσιν) τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν; desgleichen die Peschito und Itala.

Gotte, fortan ihre Huldigung darbringen, vgl. Sach. 2, 15; 14, 16. Und wenn alsdann das kostbare Gut der gesammten Heidenwelt, von dieser selbst Jehovah als Weihgeschenk dargebracht, nach Jerusalem zum Hause Jehovahs kommt, so wird Jehovah seinem Hause, welches in der Gegenwart aller Herrlichkeit entbehrt, nicht nur Herrlichkeit verleihen, sondern es sogar mit Herrlichkeit erfüllen, וּמִלֵּאתִי אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה כָּבוֹד. Dem Zusammenhange fremd ist die Ansicht vieler älterer Theologen, welche die hier geweissagte Erfüllung des Tempels mit Herrlichkeit darin sehen, dass Jesus, der Sohn Gottes, in demselben weilte und lehrte, wenngleich, wie unten gezeigt werden soll, die Erfüllung unserer Weisagung damit ihren Anfang nahm, dass in der Person Jesu des Christes Jehovah zu seinem Volke und zu seinem Heiligthum kam [1]).

V. 8. Mein ist das Silber und mein das Gold, Spruch Jehovahs der Heerschaaren. Wenn Jehovah bewirkt, dass alle Kostbarkeiten der Heiden kommen, und er damit sein Haus verherrlicht, so thut er nur, wozu er ein Recht hat. Denn ihm gehört alles Silber und alles Gold, mag es sich auch zur Zeit in den Händen der Heiden befinden. Wenn er daher sein Gold und Silber zur Verherrlichung seines Hauses verwenden will, so kann ihn Niemand daran hindern; ja die Heiden müssen es selbst zu dem Ende herzubringen.

V. 9. Grösser wird sein die spätere Herrlichkeit dieses Hauses als die frühere gewesen, spricht Jehovah der Heerschaaren, und an diesem Orte werde ich Frieden geben, Spruch Jehovahs der Heerschaaren. Nachdem die bisherigen Verse ausgesagt haben, dass und in welcher Weise Jehovah die Verherrlichung seines Hauses selbst

1) Vgl. z. B. Franciscus Lambertus: *asserit gloriam secundae domus fore majorem gloria prioris. Quod certe non fuit in apparatu externo et sumptibus aedificii, sed ob Christi praesentiam, qui in ipsum templum saepissime venit et in eo docuit.* Ebenso Osiander, Grotius, Burk und viele Andere.

übernimmt, besagt dieser Vers nun noch, wie gross infolge dess die dem Tempel dermaleinst erstehende Herrlichkeit seyn werde. Die spätere Herrlichkeit des Tempels, welche Jehovah selbst beschafft, wird grösser seyn als die frühere, welche ihm Israels Könige verliehen hatten. Rosenmüller, Scheibel, Hesselberg, Rückert, Umbreit, Hengstenberg beziehen nach dem Vorgang der Itala, Vulgata *(gloria domus istius novissimae)*, Peschito הָאַחֲרוֹן auf הַבַּיִת, wobei Umbreit meint, dass, wenn הָאַחֲרוֹן auf כְּבוֹד sich bezöge, es auch unmittelbar auf כְּבוֹד hätte folgen sollen. Allein dieser Grund Umbreit's ist nicht stichhaltig, da es die im hebräischen gewöhnliche Wortstellung ist, dass, wenn zu einem im stat. constr. stehenden Substantivum, welches in bestimmter Weise gedacht ist, ein Adjectivum gehört, diess mit dem Artikel hinter das Substantivum gestellt wird, von welchem der stat. constr. abhangt, vgl. 2 Sam. 23, 1; 1 Chron. 23, 27; Jes. 36, 9; Ewald §. 289 a. Die Wortstellung entscheidet also nicht gegen die Beziehung von הָאַחֲרוֹן zu כְּבוֹד; zwei andere Gründe sprechen aber entschieden dafür. In V. 3 wird nemlich *diesem Hause* הַבַּיִת הַזֶּה eine *frühere Herrlichkeit* zugeschrieben und diese dem jetzigen der Herrlichkeit baaren Zustande desselben entgegengestellt; darnach werden wir denn anzunehmen haben, dass auch hier nicht von einer *Herrlichkeit dieses späteren Hauses* und einer *Herrlichkeit des früheren Hauses*, sondern von einer *späteren* und *früheren Herrlichkeit dieses Hauses* geredet sey. Ausserdem würde auch, wie Hitzig mit Recht bemerkt, wenn הָאַחֲרוֹן zu הַבַּיִת gehörte, das Pronomen nach dem Adjectivum gesetzt seyn, vgl. Exod. 3, 3; Deut. 2, 7; 4, 6; 1 Sam. 12, 16; 1 Kön. 3, 9; 20, 13. 28; Jona 1, 12; doch siehe auch 2 Chron. 1, 10. Wir beziehen daher mit den LXX (ἡ δόξα τοῦ οἴκου τούτου ἡ ἐσχάτη ὑπὲρ τὴν πρώτην), J. D. Michaelis, Maurer, Hitzig, Ewald הָאַחֲרוֹן zu כְּבוֹד, und verstehen demgemäss auch unter הָרִאשׁוֹן die frühere Herrlichkeit. Die frühere Herrlichkeit dieses Hauses wird von der spätern noch überboten, weil diese letztere Jehovah selbst beschafft und dazu die Kostbarkeiten der gesamm-

ten Heidenwelt verwendet [1]). Das Grösseste aber, was Jehovah zur Verherrlichung dieses Hauses thut, ist, dass er an diesem Orte Frieden gibt. Da bisher von der Verherrlichung des Tempels die Rede war, so wird es passender seyn, unter „diesem Orte" den Tempel selbst als mit Hengstenberg Jerusalem zu verstehen. Was für einen Frieden Jehovah an diesem Orte geben wird, und wann er ihn geben wird, muss aus dem Zusammenhang erhellen. Die Erfüllung der Verheissung, dass Jehovah seinen Tempel verherrlichen werde, geschieht am Tage seines Kommens. Der Tag seines Kommens aber kündigt sich an wie durch schreckliche Zeichen am Himmel und auf der Erde, durch ein Erbeben von Himmel und Erde, so auch durch gewaltige Erschütterungen, von welchen die gesammte Heidenwelt heimgesucht wird; es wird der verhältnissmässig friedliche Zustand, in welchem die Heidenwelt bisher lebte, von ihr hinweggenommen und vernichtender Kampf und Blutvergiessen tritt an seine Stelle; Jehovah selbst führt Krieg wider die ihm feindliche Heidenwelt und hält Gericht über sie. Wenn nun diess geschieht, wenn die ganze Erde von Unfrieden und Krieg erfüllt ist, gibt Jehovah an diesem Orte Frieden, so dass dieser Ort mit seinem Frieden der ganzen übrigen Erde mit ihrem Unfrieden gegenübersteht. Bereits Joel 3, 5 (vgl. Obad. 17) hatte geweissagt, dass am Tage Jehovahs, an welchem dieser über die Welt Gericht hält im Thale Josaphat, für alle, welche den Namen Jehovahs anrufen werden, auf dem Berge Zion und in Jerusalem eine Errettung seyn werde, und dass an dieser auf dem Berge Zion und in Jeru-

---

1) Aeltere christliche Ausleger sehen die grössere Herrlichkeit des zweiten Tempels darin, dass Jesus in demselben erschienen sey; einige jüdische Ausleger darin, dass der Serubabel'sche Tempel 10 Jahre länger bestanden habe als der Salomonische, indem sie nemlich für ersteren 420, für den letzteren dagegen nur (was viel zu kurz ist) 410 Jahre rechnen; vgl. über die sonstigen Auffassungen unter den Juden Deyling, *Observationes sacrae pars* III. *p.* 139 *sqq. de gloria templi posterioris*, und überhaupt Marckius zu dieser Stelle.

salem bereiteten Errettung auch alle diejenigen unter den dem Gerichte entronnenen Heiden Theil haben werden, welche Jehovah berufen wird; vgl. auch Jes. 24, 13—16; 25, 6 ff.; Sach. 2, 15. Gerade auf dem Zion aber und in Jerusalem wird die Errettung seyn, weil Jehovah zu der Zeit, wann er das Gericht über die Heidenwelt hält, zugleich in Zion seinen Frommen zu Gute sein Königreich aufrichten wird, vgl. Jes. 24, 23; Sach 2, 10. Es ist daher nicht richtig, wenn ältere Ausleger wie Franciscus Lambertus[1]) unter dem Frieden, welchen Jehovah nach unserer Stelle in Zion zu geben verheisst, den geistlichen Frieden eines mit Gott versöhnten Gewissens verstehen; zwar ist dieser Friede nicht ausgeschlossen, aber zunächst ist doch nicht an ihn, sondern an den äussern Frieden zu denken, welchen diejenigen, die Jehovahs Namen anrufen, in Zion finden werden, während die Heidenwelt mit dem Gerichte heimgesucht wird. Wer aber an diesem inmitten des Unfriedens der Welt auf Zion gewährten Frieden Theil hat, der hat selbstverständlich auch den inneren Frieden. Noch unrichtiger aber ist es, wenn andere Ausleger wie Osiander[2]) die Verheissung des Friedens auf die Zeit des Tempelbaues selbst beziehen; denn die Verheissung des Friedens steht ja parallel der Verheissung, dass Jehovah die spätere Herrlichkeit dieses Hauses noch grösser machen werde, als die erste gewesen war. Die LXX fügen diesem Verse noch die Worte bei: *καὶ εἰρήνην ψυχῆς εἰς περιποίησιν πάντι τῷ κτίζοντι τοῦ ἀναστῆσαι τὸν ναὸν τοῦτον.* Aehnlich die Itala: *et pacem animae in acquisitionem omni, qui creatur ut suscitet templum istud.*

Fragen wir nun nach der Erfüllung obiger Weissagungen von Cap. 2, 6—9, so haben wir unsere Aufmerksamkeit so-

1) *„Multis quoque in eo loco (in domo novissima) fuit per Christum pax data, dum pacis evangelium in ea fuit annunciatum, tam ab eo, quam ab apostolis ejus."*

2) *„Et in loco isto dabo pacem, dicit Dominus exercituum: ut in tranquillitate et prospero rerum successu aedificium hoc absolvere, et cultus mihi gratos exercere valeatis."*

wohl auf die Thatsachen zu richten, welche verheissen werden, als auch auf die Zeit, in welcher sich diese Thatsachen verwirklichen sollen. Die Thatsachen lassen sich in der Kürze dahin zusammenfassen, dass Jehovah zur Zeit seines Kommens auf Erden eine Erschütterung der Völkerwelt bewirken wird, infolge deren dieselbe all ihre Kostbarkeiten Jehovah zu Füssen legt; dass mit diesen Kostbarkeiten Jehovah den Tempel schmücken werde, welcher zur Zeit Serubabels und Josuas in Aermlichkeit und Unscheinbarkeit wieder aufgebaut wurde; und endlich, dass zu der Zeit, wann die Völkerwelt von den vernichtenden Erschütterungen des göttlichen Gerichtes betroffen wird, Jehovah in Zion einen Ort der Errettung und des Friedens geben werde. Zur richtigen Beantwortung der Frage, inwiefern diese geweissagten Thatsachen sich verwirklicht haben, ist vor Allem wohl zu beachten, dass die Erfüllung dieser Thatsachen und das Kommen des Tages Jehovahs eins und dasselbe ist. Die Frage nach der Erfüllung obiger Weissagungen fällt daher zusammen mit der Frage nach der Erfüllung der Weissagungen vom Tage Jehovahs. Dem Tage Jehovahs sollte ein Bote vorausgehen, welcher Jehovah den Weg bereiten sollte (Mal. 3, 1. 23). Diese Wegbereitung hatte aber darin zu bestehen, dass der vorausgesandte Bote das Volk Israel durch seine Vermahnung zur Busse in diejenige sittliche Verfassung zu bringen suchte, in welcher es das Kommen Jehovahs, seines Gottes, gläubig-hoffend erwarten und ertragen könne. Dann wollte der Herr selbst zu seinem Tempel kommen, um den Bund, welchen er Jerem. 31, 31—34 verheissen hatte und den das gläubige Israel sehnend begehrte, aufzurichten. Während so der Tag Jehovahs ein Tag des Segens ist für das gläubige, auf seine Ankunft bereite Israel, ist er aber zugleich auch ein Tag des Gerichtes für alle diejenigen innerhalb Israels, welche nicht in der rechten sittlichen Bereitschaft sind, um den Tag Jehovahs ertragen zu können, insbesondere aber für alle diejenigen, welche Jehovah offen widerstreben, also für die ihm feindliche Heidenwelt (Mal. 3, 2—6. 24; Zeph. 1, 2—2, 3; Joel 4, 1 ff.; Sach. 12, 1—8; 14; Jes. 13, 6 ff.; Obad. 15;

Zeph. 2, 4 ff.). Aus diesem Gerichte sollte aber ein Theil der Heidenwelt gerettet werden, welcher alsdann sich ebenfalls zu Jehovah, der nunmehr seine Königsherrschaft auf Zion aufgerichtet hat, bekehren und ihm in Treuen dienen würde (vgl. die oben in der Auslegung bereits angeführten Stellen; ausserdem etwa noch Amos 9, 12; Jes. 49, 6; 59, 19 u. a.). Wenn nun die Uebrigen aus der Völkerwelt, welche aus dem Gerichte gerettet werden, zu Jehovah sich bekehren, so werden sie mit Freuden das Beste ihrer Habe Jehovah darbringen, um damit sein Heiligthum zu schmücken. Diese Weissagungen vom Tage Jehovahs haben sich mit dem Auftreten Johannis des Täufers zu erfüllen angefangen. Denn in Johannes dem Täufer ist der Bote erschienen, welcher dem Tage Jehovahs vorausgehen sollte, um Jehovah den Weg zu bereiten. In der Person des Messias Jesus von Nazareth war Jehovah selbst erschienen, um den neuen Bund aufzurichten. Mit dem Kommen Jesu war also der Tag Jehovahs gekommen. Aber Israel war noch immer nicht in derjenigen sittlichen Bereitschaft, dass ihm das Kommen Jehovahs hätte zum Segen gereichen können; es verwarf seinen Messias. Mit dieser Verwerfung Jesu von Seiten Israels war nun ein Ereigniss eingetreten, welches in die Erfüllung der Weissagungen, deren Verwirklichung mit dem Kommen Jesu angehoben hatte, nicht nur einen Stillstand hineinbrachte, sondern auch eine theilweise Modification, welche von Keinem unter den alttestamentlichen Propheten mit solcher Bestimmtheit und Klarheit vorhergesagt war, wie von dem Verfasser des zweiten Theiles des Buches Sacharja Cap. 9 — 14. Der neue Bund, welcher von dem Herrn in seiner Menschwerdung aufgerichtet wurde, kam nun zunächst nicht Israel, sondern der Heidenwelt zu Gute. Statt dass der Herr von Zion aus sein Königreich über die Erde aufgerichtet hätte, kehrte er in den Himmel zurück, um dort den Thron über allen Thronen einzunehmen. Israel aber wurde mit dem Banne geschlagen und wurde unter die Heidenvölker zerstreut. Die heiligen Orte, welche durch die Kostbarkeiten aller Heiden verherrlicht werden sollten, waren durch die

Sünde Israels unrein geworden und wurden darum der Zerstörung preisgegeben. Nun gilt Israel die Mahnung des Apostels: *μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας, ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χριστὸν Ἰησοῦν, ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ᾽ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν* (Act. 3, 19—21). Jesus wird noch einmal aus dem Himmel wiederkommen; es steht also nochmals ein Kommen Jehovahs bevor. Nicht früher aber wird diess eintreten, als bis Israel sich wird zu dem von ihm verworfenen Messias Jesus bekehrt haben, vgl. Luc. 13, 35: *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Alsdann werden sich auch die bei der ersten Ankunft Jesu unerfüllt gebliebenen Weissagungen erfüllen; dieselben werden sich aber dann in der Weise erfüllen, wie es jetzt allein noch möglich ist, nachdem die bisherigen heiligen Orte Israels zerstört worden, und nachdem die Heidenwelt bereits Theil genommen hat an dem neuen Bunde und, wenigstens theilweise, bereits zum Volke Gottes geworden ist. Beantworten wir nun nach diesen Gesichtspunkten die oben aufgeworfene Frage nach der Erfüllung der von Haggai Cap. 2, 6—9 geweissagten Thatsachen, so werden wir sagen müssen, dass Jehovah seine Verheissung wohl gehalten hat. Denn er liess noch zur Zeit des zweiten oder Serubabel'schen Tempels [1]) seinen Tag erscheinen; er kam zu seinem Volke, um ihm zu helfen und es zu segnen, und um in dem von seinem Volke ihm erbauten Heiligthum, das nunmehr mit den Kostbarkeiten aller

---

1) Darüber, dass der Tempel zur Zeit Jesu trotz des von Herodes vorvorgenommenen völligen Umbaues dennoch als der zweite, Serubabel'sche Tempel (בית שׁני) angesehen wurde und angesehen werden musste, siehe J. A. Ernesti, *de templo Herodis M.*, Hengstenberg a. a. O., auch Deyling, *observationes sacr. pars* III. *gloria templi posterioris* §. 18.

Heiden geschmückt werden sollte, Wohnung zu nehmen, und dieses Heiligthum mitsammt der zu ihm gehörigen heil. Stadt und dem heil. Lande zu einem Orte des Friedens zu machen inmitten der jetzt heranbrausenden Stürme des göttlichen Gerichtes; er hat damit Alles gethan, um seine Verheissungen zu erfüllen. Wenn nun aber gleichwohl nicht aller Heiden kostbares Gut zur Verherrlichung des von Serubabel erbauten Heiligthums Jehovahs verwandt wurde, und nicht dort ein Ort des Friedens beschafft wurde inmitten der Gerichte, die über die Heidenwelt ergehen sollten, so liegt die Schuld davon lediglich an Israel. Was die an Jehovah gläubig gewordene Heidenwelt jetzt von ihren Gütern zu seiner Verherrlichung, zur Ehre seines Namens, verwenden will, um ihm damit ihre Huldigung zu erweisen, das muss sie jetzt in anderer Weise zu seiner Ehre verwenden, als diess nach der Weissagung Cap. 2, 7 zu erwarten gewesen war. Dessgleichen wurde auch das Heiligthum Jehovahs in Jerusalem nun nicht der Ort, da allein Friede herrscht. Denn die Heidenwelt blieb ja von dem Gericht, welches über sie gehalten werden sollte, bis jetzt verschont. Aber darum ist dieses allgemeine Gericht über alles Gottfeindliche doch nur hinausgeschoben, nicht aufgehoben: es wird gehalten werden, wenn einst Jesus aus dem Himmel zur Erde zurückkommt, und alsdann werden auch die geweissagten erschreckenden Vorboten dieses Gerichtes, das Erbeben von Himmel und Erde nicht ausbleiben, vgl. Hebr. 12, 26 ff.; Matth. 24, 29—31; Luc. 21, 25. 26; Apoc. 6, 12—14. — Wie aber Jehovah seiner Verheissung treu geblieben ist hinsichtlich der geweissagten Thatsachen selbst, so auch hinsichtlich der Zeit, in welcher sich dieselben verwirklichen sollten. In Kurzem wollte er jene Erschütterung von Himmel und Erde sammt den Erschütterungen der Heidenwelt herbeiführen. Haben wir nun oben richtig erkannt, dass diese Erschütterungen mit dem Kommen des Tages Jehovahs zusammenfallen, so werden wir nun nicht mehr mit Hengstenberg die Erfüllung dieser Weissagungen in den grossen politischen Ereignissen erblicken können, welche schon von der Zeit kurz nach Haggai an, wo die

Axt dem Baume des persischen Reiches bereits an der Wurzel lag, sich bis zum Ende der Welt hinziehen und deren Ergebniss es immer sey, dass die Heiden mehr oder minder, durch die Noth weise gemacht, nach unzerstörbaren, himmlischen Gütern, nach einem festen und unbeweglichen himmlischen Reiche sich sehnen und an das Reich Gottes in der Gestalt, in welcher dasselbe in der Gegenwart gerade besteht, sich anschliessen. Eben so wenig werden wir aber auch darin eine Erfüllung unserer Weissagungen sehen können, dass verschiedene Könige und Fürsten in diesem Tempel Opfer und Weihgeschenke darbringen liessen, oder dass zur Zeit der Makkabäer der Tempel nach den Entweihungen und Verwüstungen, die er hatte erfahren müssen, wieder gereinigt und schöner hergestellt wurde (1 Macc. 4, 38—61), oder dass Herodes der Grosse zum Zwecke der Verschönerung einen völligen Umbau des Serubabel'schen Tempels vornahm (Josephus, *antiqu.* 15, 11. *bell. jud.* 5, 5) [1]. Schon weil in diesen Begebenheiten sich die von Haggai geweissagten Thatsachen nicht erfüllten, kann auch die Zeit dieser Begebenheiten nicht die Zeit der Erfüllung der Weissagungen Haggais seyn. Hat die Weissagung Haggais mit der Erscheinung Jesu sich zu erfüllen angehoben, so liess die Erfüllung etwa 500 Jahre auf sich warten, und es fragt sich nun, ob dieser Zeitraum nicht doch grösser ist, als dass er mit מְעַט bezeichnet werden konnte. Um diese Frage zu verneinen, darf man sich nicht darauf berufen, dass nach göttlicher Betrachtungsweise tausend Jahre wie Ein Tag sind (Ps. 90, 4; 2 Petr. 3, 8); „denn wer zu Menschen redet, muss auch nach menschlicher Betrachtungsweise der Dinge reden, oder, wenn er diess nicht thut, es bemerklich machen. Die Zeitkürze hebt der Prophet hervor, um zu trösten. Dazu aber war nur, was vor Menschen kurz ist, geeignet" (Hengstenberg a. a. O. S. 213. 214). Eher könnte man darauf hinweisen, dass der Same Abrahams seit bereits 15

---

1) Gegen letztere Ansicht vergleiche besonders auch Calvin und Hengstenberg a. a. O.

Jahrhunderten auf das Kommen des Tages Jehovahs oder die Erscheinung der verheissenen Nachkommenschaft, in welcher alle Völker gesegnet werden sollten, wartete; wenn nun nur noch 5 Jahrhunderte des Wartens übrig seyen, so könne man diess füglich eine kurze Zeit nennen [1]). Allein auch diese Auskunft ist nur ein Nothbehelf: ein Zeitraum von 500 Jahren ist kein kurzer, auch nicht in Vergleich mit der Zeit, welche während des Wartens Israels bereits verflossen war; hätte der Prophet die Vorstellung gehabt, dass noch mehr als 500 Jahre verfliessen müssen, bevor die Weissagung sich erfüllt, so würde er schwerlich geschrieben haben: מְעַט הִיא. Wir müssen daher annehmen, dass die Erfüllung unserer Weissagung, welche dem bussfertigen, der Stimme des Propheten gehorsamen Israel gegeben worden war, früher einzutreten bestimmt war, und nur durch dazwischeneingetretene Verhältnisse so weit hinausgeschoben wurde, dass noch über 500 Jahre bis zu ihrer Verwirklichung vergingen. Welcher Art diese Verhältnisse waren, darüber muss uns die Geschichte belehren. Schon zur Zeit Haggais hatte sich in Israel eine grosse Gleichgültigkeit gegen Jehovah und sein Haus gezeigt, gegen welche der Prophet in Cap. 1 ankämpfen musste. Etwa 80 Jahre später, zur Zeit Nehemias und Maleachis, sehen wir diese Gleichgültigkeit auf's Höchste gestiegen und sogar in vollständige Irreligiosität ausgeartet. Nicht nur dass Jehovahs Gebote freventlich übertreten werden durch Verheirathung mit fremdländischen Weibern, durch Wucher und Bedrückung der Armen, durch Entheiligung des Sabbaths, sondern es wurde sogar die Entrichtung der vorgeschriebenen Opfergaben verabsäumt, und so weit diese noch entrichtet wurden, wurde Jehovah das Schlechteste, nicht das Beste der Habe dargebracht; man sprach es offen aus, Jehovah habe an den Gottlosen Wohlgefallen, es sey vergeblich Jehovah zu dienen und gebe kei-

2) Vgl. z. B. Grotius, Lud. Cappellus zu V 6 u. 7, welch letzterer sich das מְעַט zugleich aus der göttlichen Betrachtungsweise der Zeitdauer und aus der relativen Zeitkürze erklärt.

nen Gott des Gerichtes (Mal. 2, 17; 3, 14). Wäre nun unter solchen Verhältnissen der Tag Jehovahs eingebrochen, so wäre er ein Tag vernichtenden Gerichtes statt ein Tag des Segens für Israel geworden. Es musste daher nochmals eine Zeit der Läuterung Israels dem Kommen des Tages Jehovahs vorangehen. Und diese Läuterung vollzog sich in den schweren politischen Ereignissen, von welchen Israel seit dem Untergang des persischen Reiches heimgesucht wurde, in den Kämpfen der Ptolemäer und Seleuciden um den Besitz Palästinas, in dem Drucke der Seleuciden und den Blutbädern der Makkabäerzeit. Sobald Israel durch diese Heimsuchungen so weit geläutert war, dass zu erwarten stand, der Tag Jehovahs werde ihm zum Heil gereichen, da erschien sein Messias in der Person Jesu und begann die Verheissungen zu erfüllen. Wenn diese Erfüllung nicht bereits früher geschah, so ist diess daher lediglich Israels Schuld.

Im neuen Testament wird Hag. 2, 6 vom Verfasser des Hebräerbriefs Cap. 12, 26. 27 citirt. Derselbe ermahnt in V. 25 und 26 seine Leser, sich des zu ihnen Redenden (Gottes) nicht zu weigern; denn wenn Israel sich ihm nicht entziehen konnte, als es sich weigerte, ihn zu hören, da er auf der Erde vom Sinai aus zu ihm sprach, wie viel weniger werden wir uns ihm entziehen können, wenn wir uns von ihm abkehren, wo er zu uns vom Himmel her redet! Wir werden um so weniger uns ihm entziehen können: denn während er damals nur die Erde erschütterte, und damit noch eher eine Möglichkeit gegeben war, sich ihm zu entziehen, so gilt dagegen jetzt uns gegenüber das Prophetenwort: noch Einmal werde ich erschüttern nicht blos die Erde, sondern auch den Himmel; sein Reden zu uns ist begleitet von, oder genauer: endigt mit einer Erschütterung, von welcher die ganze Schöpfung betroffen wird. Wenn der Verfasser des Hebräerbriefs an dieser Stelle die von Haggai geweissagte Erschütterung von Himmel und Erde mit der Errichtung und Vollendung des neuen Bundes im Gegensatz zum alten Bunde in Verbindung setzt, so ist er damit vollständig in seinem Rechte, da ja die von unserem

Propheten geweissagte Erschütterung des Himmels und der Erde von ihm selbst als eine der Erscheinungen gedacht ist, von welchen das Kommen des Tages Jehovahs, das Erscheinen des Messias (Jehovahs) begleitet ist. Und wenn der Hebräerbrief trotzdem, dass der Tag Jehovahs mit der Menschwerdung Jesu bereits angebrochen ist, die geweissagte Erschütterung von Himmel und Erde weder als schon geschehen noch auch als sich überhaupt nicht verwirklichend, sondern als zur Zeit noch der Zukunft angehörig betrachtet, so ist er auch dazu vollständig berechtigt, da, wie oben ausgeführt worden, das Ende der Erfüllung der Weissagung Haggais infolge des Unglaubens Israels und der Verwerfung, welche der Messias bei seinem Volke gefunden hat, von dem Anfang ihrer Erfüllung losgetrennt und weit abgerückt worden ist. In V. 27 heisst es dann weiter: das „noch Einmal" aber weist auf die Umwandlung dessen, das da erschüttert wird, sofern dasselbe nemlich dazu gemacht ist, dass das nicht Erschütterliche bleibe. Nachdem der Verfasser des Hebräerbriefes, aus der bevorstehenden Erschütterung von Himmel und Erde, welche Gott bei seinem Reden zu uns im neuen Bunde dermaleinst bewirken wird, gefolgert hat, dass wir in keiner Weise uns dem zu uns Redenden entziehen können, hebt er in V. 27 und 28 nun auch die tröstliche Seite dieser noch bevorstehenden Erschütterung von Himmel und Erde hervor, dass wir nemlich vermittelst ihres Eintretens ein unerschütterliches, ewig feststehendes Königreich zu erwarten haben. Im Anschluss an die LXX übersetzt der Hebräerbrief das עוֹד אַחַת mit ἔτι ἅπαξ, und zwar, wie oben gezeigt worden, im Sinne des Propheten. In dem *noch Einmal* d. h. darin, dass die Erschütterung nicht öfter als Einmal geschehen soll, sieht der Hebräerbrief eine Hindeutung darauf, dass von dieser Erschütterung die Umwandlung der Elemente, sofern dieselben nemlich dazu gemacht sind, dass das nicht Erschütterliche an ihnen bleibe, hervorgerufen werde. Mit Recht. Denn wenn die Elemente, wenn Himmel und Erde mit dem Absehen gemacht sind, dass das, was an ihnen nicht erschütterlich ist, bleibe, und wenn noch Eine, aber auch nur noch

Eine Erschütterung von Himmel und Erde bevorsteht, so muss diese Eine Erschütterung jene Umwandlung hervorbringen, durch welche jener Zustand von Himmel und Erde herbeigeführt wird, auf welchen es schon mit ihrer Erschaffung abgesehen war. Dass aber die Weissagung Haggais auch wirklich sich auf jene schlüssliche, Alles neugestaltende Erschütterung von Himmel und Erde beziehe, versteht sich von selbst, wenn anders wir darin Recht haben, dass diese Erschütterung eine von den Erscheinungen ist, die den Tag Jehovahs begleiten, d. h. den Tag begleiten, an welchem dieser zu seinem Volke kommt, um einestheils Gericht zu halten und anderntheils sein Königreich aufzurichten.

Cap. II., 10—19. Der Grund des bisherigen Unsegens und die Verheissung ferneren Segens.

V. 10. Am vierundzwanzigsten (Tage) des neunten (Monats) im zweiten Jahre des Darius erging das Wort Jehovahs durch Haggai, den Propheten, also. Etwa zwei Monate nach der letzten Weissagung Haggais erging das Wort Jehovahs von Neuem durch Haggai, nemlich am 24. Tage des 9. Monats (כִּסְלֵו). Der neunte Monat des jüdischen Jahres fällt ungefähr in die zweite Hälfte des November und die erste des December unseres Kalenders, also in die Zeit des sogenannten Frühregens. In diesem Monate pflegte die Aussaat der Winterfrüchte in Palästina bestellt zu werden; längstens bis zu Ende des Monats war man damit fertig, und der Frühregen, welcher bereits seit Oktober in einzelnen Schauern gefallen war, ergoss sich nun in anhaltenden Güssen. Die Felder waren also eben mit der Wintersaat bestellt worden, als diess dritte Wort Jehovahs durch Haggai erging. Statt בְּיַד־חַגַּי lesen viele Handschriften und Ausgaben, ferner die LXX, Itala, Vulgata, Hieronymus אֶל־חַגַּי.

V. 11. 12. So spricht Jehovah der Heerschaaren: fordere doch von den Priestern Unterweisung, sagend: Sieh es trägt Einer heiliges Fleisch im Zipfel

seines Gewandes und rührt mit seinem Zipfel an das Brod und an das Gekochte und an den Wein und an das Oel und an irgend eine Speise: wird es wohl heilig? Und es antworteten die Priester und sprachen: Nein. Nach dem Befehle Jehovahs soll Haggai von den Priestern Unterweisung verlangen. תּוֹרָה steht hier nicht in der Bedeutung *Gesetz*, es ist daher nicht zu übersetzen: *frage die Priester nach dem Gesetze*; so LXX., Itala, Vulgata und die meisten älteren Ausleger, Rosenmüller, Scheibel, Rückert, Maurer, Hitzig, Umbreit, denn wenn תּוֹרָה hier die Bedeutung *Gesetz* haben sollte, so dürfte der Artikel vor תּוֹרָה nicht fehlen. Vielmehr steht das Wort hier in seiner ursprünglichen Bedeutung *Unterweisung*, *Belehrung*, vgl. Jes. 1, 10; Ps. 78, 1; Sprchw, 1, 8; so z. B. Ewald. Darnach heisst שָׁאַל hier auch nicht *wornach fragen*, sondern *etwas verlangen*; auch in dieser Bedeutung wird שָׁאַל mit doppeltem Accusativ, dem Accusativ der Person und dem der Sache verbunden, vgl. Deut. 14, 26; Jes. 58, 2. Gerade die Priester soll der Prophet fragen, weil es der Priester Aufgabe ist, das Volk in dem zu unterweisen, was vor Jehovah Rechtens ist, vgl. Deut. 33, 8 — 10; Mal. 2, 7. Der Fall, über welchen der Prophet Auskunft begehren soll, ist der, ob, wenn Jemand heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes trägt und mit diesem Zipfel seines Gewandes an irgend eine Speise anrührt, diese dadurch heilig werde. הֵן steht hier im Sinne einer Conditionalpartikel, wie bekanntlich nach späterem Sprachgebrauche häufig, vgl. Jes. 54, 15; Jer. 3, 1. Heiliges Fleisch ist hier wie Jer. 11, 15 Bezeichnung des Fleisches von Opferthieren. נָזִיד, eigentlich Partic. niph. von זִיד, ist das Gekochte, die gekochte Speise Gen. 25, 29; 2 Kön. 4, 38 ff. Auf die ihnen vorgelegte Frage antworten die Priester richtig mit Nein. Denn zwar wird nach Levit. 6, 20 alles das, was an heiliges Fleisch anrührte, heilig; aber das hiedurch heilig Gewordene vermochte nicht durch Berührung auch andere Dinge heilig zu machen [1]).

---

1) Die meisten Ausleger verweisen zum Belege dafür, dass die Priester

V. 13. Und es sprach Haggai, wenn ein an einem Todten Verunreinigter an alles diess anrührt, wird es unrein? Und es antworteten die Priester und sprachen: es wird unrein. Der Prophet soll sich weiter von den Priestern auch darüber Auskunft erbitten, wie es sich mit der Berührung eines über einem Todten unrein Gewordenen verhalte. Der Ausdruck טְמֵא נֶפֶשׁ bezeichnet nicht einen *an seiner Seele Unreinen*, einen *durch und durch Unreinen* (Rückert, Hesselberg, Hitzig, welch letzterer sich jedoch nicht ganz klar ausdrückt), sondern einen *über einem Todten Verunreinigten* (Hieronymus und die meisten älteren Ausleger, Maurer, Ewald, Umbreit); nur darf man nicht mit Piscator, Rosenmüller, Scheibel sagen, נֶפֶשׁ bedeute hier die von seiner Seele verlassene Leiche eines Menschen; denn diese Bedeutung hat נֶפֶשׁ weder hier, noch sonstwo. Der Aus-

---

richtig antworteten, mit Recht zunächst auf Levit. 6, 20. Herxheimer, der Pentateuch, 2. Aufl., übersetzt zwar diese Stelle: *Jeder, der dessen Fleisch berührt, muss heilig seyn,* und ebenso Stier; allein der Zusammenhang mit dem Folgenden zeigt, dass an dieser Stelle nicht eine Forderung an den gerichtet wird, welcher das Fleisch vom Sündopfer anrührt, sondern eine Wirkung angegeben wird, welche von dem Sündopferfleisch durch Berührung desselben ausgeht; denn eben darum, weil, was an solches Fleisch anrührt, heilig wird, muss das Gewand, auf welches Blut des Sündopfers gespritzt ist, gewaschen werden, und der Topf, in welchem es gekocht worden, wenn er von Thon war, zerbrochen, wenn er von Kupfer war, wenigstens gescheuert werden; vgl. auch Knobel zu Levit. 6, 11. Nur darüber kann man streiten, ob כֹּל אֲשֶׁר Levit. 6, 20 persönlich oder sächlich zu verstehen sey; es scheint aber, dass beide Beziehungen, die persönliche und die sächliche, hier zusammenzunehmen sind; dass jedenfalls die sächliche Beziehung nicht auszuschliessen ist, zeigt der Zusammenhang mit V. 20b und 21. Von dem durch Berührung mit heiligem Fleische heilig Gewordenen besagt nun das Gesetz nicht, dass es die Heiligkeit durch Berührung weiter verbreiten könne; daher beantworten die Priester die ihnen vorgelegte Frage mit Nein.

druck טְמֵא נֶפֶשׁ, vgl. auch Levit. 22, 4, hat diese Bedeutung vielmehr nur darum, weil er synouym ist dem andern: טְמֵא לָנֶפֶשׁ, *verunreinigt an einer Seele oder durch eine Seele*, Num. 5, 2; 9, 10; diess aber ist eine Verkürzung des Ausdrucks טְמֵא לְנֶפֶשׁ אָדָם, *verunreinigt an der Seele, durch die Seele eines Menschen*, Num. 9, 6. 7. Durch die Seele oder den Lebenshauch eines Menschen verunreinigt wird, wer sich mit dem aus seinem Körper sich losreissenden und diesen hiedurch dem Verfalle preisgebenden Lebenshauch eines Menschen in Berührung setzt, indem er etwa seinen Leichnam berührt. So lange eine Leiche noch nicht ganz verwest ist, sondern noch Theile von ihr vorhanden sind, wären es auch nur Knochen, so lange ist auch noch ein Rest von Lebenshauch in diesen Theilen, welcher sich ihnen fortwährend zu entwinden sucht und sie damit völligem Untergange anheimfallen lässt; und so lange hat auch eine Verunreinigung dessen statt, welcher mit der Leiche oder dem aus ihr entweichenden Lebenshauche in Berührung kommt, vgl, Num. 19, 11. 13. 14—16; 6, 6; Levit. 21, 1. 11. Wenn der Prophet nach den Folgen der Berührung eines gerade über einem Todten Verunreinigten fragen muss, so kommt diess daher, weil diese Art von Unreinheit eine der stärksten war: sie dauerte sieben Tage und musste durch zweimalige Entsündigung mit der Asche der rothen Kuh aufgehoben werden; die Seele eines Jeden, der sich nicht entsündigen lassen wollte, sollte aus Israel ausgerottet werden, vgl. Num. 19. Auch diese Frage beantworten die Priester richtig nach dem Gesetze dahin, dass Alles, woran ein über einem Todten unrein Gewordener anrühre, unrein werde, vgl. Num. 19, 22. Nachdem der Prophet nunmehr vor den Ohren des Volkes die gesetzgemässe Antwort auf seine den Priestern vorgelegte Fragen erhalten hat, zieht er jetzt von V. 14 an die Schlussfolgerung aus der Antwort der Priester auf die derzeitigen Zustände in Israel. Und gerade weil er diese Nutzanwendung zu machen von dem Worte Jehovahs beauftragt war, so sollte er nicht selbst zuvor erklären, welche Bewandtniss es mit einem Manne habe, der heiliges Fleisch im Zipfel

seines Gewandes trägt, und welche Bewandtniss mit einem Manne, der an einer Leiche unrein geworden ist, sondern sollte die Priester gleichsam als unparteiische Dritte zwischen sich und dem Volke um die dem Gesetze entsprechende Unterweisung über diese beiden Fälle bitten.

V. 14. Und es antwortete Haggai und sprach: Also ist dieses Volk und also diese Nation vor meinem Angesichte, Spruch Jehovahs, und also ist alles Werk ihrer Hände; und was sie dort darbringen, unrein ist es. Dass der Prophet mit diesen Worten seinem Volke einen Vorwurf machen und ihm erklären will, dass es schlecht um es stehe, wird von allen Auslegern anerkannt; im Einzelnen aber herrscht grosse Verschiedenheit in der Auffassung. Jedenfalls unhaltbar ist die Auffassung Theodors v. Mopsv., welcher V. 10—14 von V. 15—19 lostrennt, und als Sinn der ersteren Versgruppe angibt, der Prophet wolle die Israeliten tadeln, weil sie die heiligen Gefässe *ἀμελῶς καὶ προχείρως καὶ οὐ μετὰ τοῦ προσήκοντος δέους* anfassten. Die meisten Ausleger verbinden mit Recht V. 10—14 enge mit V. 15—19, und sehen in letzteren Versen die Anwendung von dem, was in den ersteren Versen ausgesprochen wurde. Einige nun, wie Hieronymus, Calmet, Rosenmüller u. A. meinen, dass die Nutzanwendung des Propheten sich zunächst nur auf V. 13 beziehe; in der Ausführung ziehen sie dann aber doch V. 12 mit herein, indem sie erklären: das Volk sey unrein wie ein an einem Todten Verunreinigter, und von dieser Unreinheit werde es auch dadurch nicht befreit, dass es Jehovah Opfer darbringe. Aehnlich ist die Auffassung derer, welche wie Maurer die Nutzanwendung des Propheten so verstehen, dass er sagen wolle: ihr gleicht zwar einem Manne der heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes trägt d. h. euer Thun ist zwar im Allgemeinen heilig; allein dass euer Thun im Allgemeinen heilig ist, vermag nicht die Unreinheit auszutilgen, mit welcher ihr darum behaftet seyd, weil ihr Jehovahs Heiligthum in Trümmern liegen lasset; vielmehr macht diese Eine Unreinheit euer gesammtes übri-

ges heiliges Verhalten gleichfalls unrein in Jehovahs Augen, und ihr gleicht so einem an einer Leiche Verunreinigten, welcher durch diese Eine Unreinheit Alles unrein macht, was er angreift [1]). Diese Auffassungen sind schon darum unhaltbar, weil sie *heilig* und *unrein* als einander entsprechende Gegensätze fassen, während doch dem *heilig*, קָדוֹשׁ das *profan*, חֹל, und dem *unrein*, טָמֵא das *rein* טָהוֹר gegenübersteht; auch werden diese Auffassungen den einzelnen Bestimmungen in V. 12 und 13 nicht gerecht, indem sie z. B. nicht zu erklären vermögen, wesshalb als solches, was der Mann mit dem heiliges Fleisch bergenden Zipfel des Gewandes oder der über einem Todten Verunreinigte berührt, gerade Nahrungsmittel, welche mit der Hände Arbeit dem Schoosse der Erde abgerungen werden müssen, genannt werden. Dieselben Gründe sprechen zum Theil auch gegen die andere Auffassung, welche sich z. B. bei Ewald findet, und wonach der Sinn seyn soll, dass Reinheit und Heiligkeit sich nicht durch äussere Berührung mittheile, wohl aber die Unreinheit über Alles, was sie berühre, sich verbreite; desshalb müsse Israel erst selbst rein seyn, wenn es erwarten wolle, dass Alles, was es beginnt und gewinnt und opfert, vor Gott als rein und gut gelte. Diese Erklärung passt, genau betrachtet, nur auf die Opfer Israels; von seinen Opfern konnte Israel wohl meinen, dass sie trotz seiner eigenen Unreinheit doch um desswillen vor Jehovah „rein und gut“ seyen, weil sie am reinen Altar dargebracht werden; aber auf welchen Grund hin konnte es erwarten, dass Alles, was es beginnt und gewinnt, rein seyn werde, während es selbst unrein ist? Von wo aus sollte dem, was es beginnt und gewinnt, die Reinheit und Güte mitgetheilt werden? Wenn der Prophet kraft eines Spruches Jehovahs erklärt, dass so Israel und so all sein Thun sey, so will er Israel sowohl mit einem Manne vergleichen, der heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes trägt, als mit einem

1) Aehnlich sind die Erklärungen von Cyrillus, Theodoretus, Osiander und den meisten älteren Auslegern. — Eigenthümliche, aber unhaltbare, Erklärungen siehe bei Oecolampad, Calvin.

Manne, der über einem Todten unrein geworden ist. Israel gleicht einem Manne, der heiliges Fleisch im Zipfel seines Gewandes hat. Denn wie dieser Mann in seinem Kleide ein Heiligthum hat, so besitzt auch Israel in seinem Lande ein Heiligthum, nemlich den Ort, den Jehovah sich zu seiner Wohnung erwählt und mit vielen herrlichen Verheissungen begnadigt hat. Wie aber keinerlei Speise, weder Brod noch Gemüse, weder Wein noch Oel dadurch geheiligt wird, dass jener Mann dieselbe mit seinem geheiligten Gewande berührt, so wird auch alles diess nicht dadurch heilig, dass es auf dem Boden des Landes gepflanzt wird, von welchem das Heiligthum Jehovahs umgeben und umschlossen ist. Denn zwar wird das Land selbst dadurch zu einem heiligen Lande, aber ohne dass es diese Heiligkeit weiterzuverbreiten und auch auf das zu zu übertragen vermag, was auf ihm gebaut wird. Alles, was Israel sich auf seinem heiligen Lande an Getreide, Wein und Oel baut, bleibt daher unheilig, gemein; auf den Früchten dieses Landes ruht nicht wegen der Heiligkeit des Landes ein besonderer Segen, welcher nothwendig Fruchtbarkeit zur Folge haben müsste; aber ebenso wenig an und für sich ein Unsegen. Wenn nun aber gleichwohl auf den Erzeugnissen dieses Landes, wie die Erfahrung zeigt, ein Unsegen liegt, so kommt diess daher, dass dieselben unrein sind, weil sie von Israel gebaut werden. Denn Israel ist wegen seiner Vernachlässigung des Hauses Jehovahs ebenso ganz und gar unrein, wie ein Mensch, der durch die Berührung eines Todten unrein geworden ist. Alles, was Israel angreift, woran es Hand anlegt, was es sich pflanzt und baut, ist daher von vorneherein mit dem Fluche der Unreinheit behaftet; und unrein sind daher auch die Opfer, welche es dort auf Jehovahs Altar darbringt. Indem zu כֵּן הָעָם־הַזֶּה noch das verächtliche וְכֵן־הַגּוֹי הַזֶּה hinzutritt, wird Israel wegwerfend als ein Volk bezeichnet, welches auf Einer Linie mit den heidnischen Völkern stehe, vgl. Jer. 2, 11. Das Verbum הִקְרִיב, welches terminus technicus zur Bezeichnung des Darbringens von Opfergaben ist, steht auch hier in dieser Bedeutung. Das Adverbium שָׁם ist local

zu fassen: dort auf meinem Altare; man hat sich den Propheten, indem er diese Worte spricht, als auf dem Tempelberge stehend zu denken, wo er auf den daselbst errichteten Altar hinweist, vgl. Esra 3, 3. — Die LXX fügen nach *μιανθήσεται* (טָמֵא הוּא) noch die in den Zusammenhang wenig passenden Worte bei: *ἕνεκεν τῶν λημμάτων αὐτῶν τῶν ὀρθρινῶν, ὀδυνηθήσονται ἀπὸ προςώπου πόνων αὐτῶν, καὶ ἐμισεῖτε ἐν πύλαις ἐλέγχοντα;* ähnlich auch hier wiederum, wie V. 10, Itala und Arabs; vgl. Hos. 5, 10 und Rosenmüller z. d. St.

In V. 15—19 heisst nun das Wort Jehovahs die Juden den Unsegen, von welchem sie bisher betroffen worden waren, als die Folge davon erkennen, dass es so mit ihnen stand, wie ihnen V. 14 entgegengehalten hatte. Ihre Unreinheit vor Jehovah theilte sich alle dem mit, was sie in Angriff nahmen; und dass alles, was sie in Angriff nahmen, eben dadurch unrein wurde, trat in greifbarer Weise darin zu Tage, dass Alles mit Unsegen behaftet war. Ihre Unreinheit verbreitete sich also in der Gestalt von Unsegen auf alles das, was sie unternahmen. Vor diesem Unsegen konnte sie auch der Besitz der von Gott erwählten heiligen Orte nicht schützen; denn deren Heiligkeit machte wohl ihr Land heilig, worin dieselben belegen sind, nicht aber auch die Erzeugnisse ihres Landes; diese können vielmehr, als ihrer Natur nach profan, sowohl rein seyn, wenn sie nemlich von reinen Händen gebaut werden, als unrein, wenn die, welche sie bauen, unrein sind, wie diess bisher thatsächlich der Fall war. Da aber von jetzt an, wo sie von Neuem den Grundstein zum Tempel gelegt haben, ihre Unreinheit vor Jehovah aufhört, so hört von nun an auch der Unsegen auf, Jehovah wird von nun an wieder Segen verleihen.

V. 15. Und nun, achtet auf die Zeit von diesem Tage an und weiterhin (rückwärts), bevor man legte Stein zu Stein am Tempel Jehovahs! Der Prophet fordert auf, etwas zu beachten und zu erwägen. Als das Object, welches die Juden beachten sollten, hat man nicht nach 1, 5. 7 die Worte עַל־דַּרְכֵיכֶם, *eure Wege* zu ergänzen (Rosenmüller, Schei-

bel); denn wenn diess die Meinung des Propheten gewesen wäre, so hätte er die Worte עַל־דַּרְכֵיכֶם nicht wohl auslassen können. Was sie beachten sollen, besagt die Zeitbestimmung: von diesem Tage an und weiterhin; sie sollen die Tage oder die Zeit beachten von diesem Tage an und weiterhin nach rückwärts in die Vergangenheit. Dass מַעְלָה, eigentlich *aufwärts*, dann *weiterhin*, hier nicht ein vorwärts in die Zukunft (so gewöhnlich vgl. 1 Sam. 16, 13; 30, 25), sondern ein rückwärts in die Vergangenheit sey, zeigen die folgenden Worte: מִטֶּרֶם שׂוּם וגו׳. Diese Worte sind nicht mit Hitzig wörtlich zu übersetzen: *von dem Nochnicht an des Legens* d. h. von dem Zeitpunkte an, da man noch nicht gelegt hatte u. s. w. Denn die Zeit, da man noch nicht gelegt hatte, ist kein Zeitpunkt, von welchem an man zählen könnte, sondern ein Zeitraum, eine Zeitperiode. Die Präposition מִן in מִטֶּרֶם ist vielmehr, wie Ewald §. 337c, vgl. §. 213c, richtig bemerkt, ebenso zu erklären wie in מִנֶּגֶד, מִקֶּדֶם; sie bezeichnet die Seite (räumlich oder zeitlich), nach welcher hin etwas gelegen ist. Die Worte מִטֶּרֶם שׂוּם sind daher eine nähere Erklärung zu וָמַעְלָה, und bezeichnen die Richtung, auf welche das מַעְלָה hinweist; es soll das מַעְלָה nicht von der Zeit verstanden werden, in der man bereits Stein zu Stein legt, sondern von der Zeit, in der man noch nicht Stein zu Stein legte. Wenn nun aber von diesem Tage an d. i. vom 24. Tage des 9. Monats an nach rückwärts geschaut werden soll, und wenn die Zeit, welche von diesem Tage an rückwärts liegt, als die Zeit bezeichnet wird, in der man noch nicht Stein zu Stein am Tempel Jehovahs legte, so werden wir anzunehmen haben, dass man in den letzten drei Monaten, nemlich vom 24. Tage des 6. Monats an, wo man ja nach 1, 15 am Hause Jehovahs Arbeit zu verrichten anfing, noch nicht den eigentlichen Aufbau des Tempels begonnen hatte, sondern die Zeit dazu verwenden musste, den Schutt wegzuräumen, Steine und Holz herbeizuschaffen und zurecht zu hauen u. dergl., vgl. Hitzig zu V. 18. 19. Erst am 24. Tage des 9. Monats hatte man mit dem wirklichen Bau des Tempels wieder begonnen.

V. 16. Seit der Zeit, — wenn man zu einem Getreidehaufen von zwanzig Maass kam, so wurden's zehn; wenn man zur Kufe kam, zu schöpfen fünfzig Eimer, so wurden's zwanzig. V. 16 beschreibt, wie es in der bisherigen Zeit zugegangen ist: nur die Hälfte des erwarteten Ertrags, und oft nicht einmal die Hälfte, konnte man einernten. מִהְיוֹתָם nehmen Burk, Scheibel, Ewald (wenigstens früher in seinen Propheten des alten Bundes) zusammen mit dem folgenden בָּא und erklären: so oft sie waren kommend zu einem Haufen, zur Kufe [1]). Gegen diese Auffassung spricht aber sowohl, dass man nach ihr statt des Singulars בָּא den Plural בָּאִים hätte erwarten sollen, als auch insbesondere, dass ein solcher gänzlich unmotivirter Personenwechsel, wonach in V. 15 die zweite Person, in V. 16 die dritte Person, in V. 17 die zweite Person stünde, sehr hart und kaum erträglich wäre. Es wird daher besser seyn, mit den meisten neueren Auslegern wie Rosenmüller, Maurer, Hitzig das Suff. in מִהְיוֹתָם auf ein aus V. 15 zu ergänzendes יָמִים, *Tage* zu beziehen [2]). Auf die Tage, welche von dem gegenwärtigen Tage an rückwärts liegen, hatte der Prophet in V. 15

---

1) Ebenso fassen 3 Codices bei de Rossi unsern Vers auf, wenn sie statt מִהְיוֹתָם lesen מִהְיוֹתְכֶם. Dessgleichen der Chaldäer מִדְּהֲוֵיתוּן עָלִין; Peschito. Wie die LXX gelesen haben, lässt sich nicht mehr sicher erkennen; sie übersetzen: *τίνες ἦτε, ὅτε ἐνεβάλλετε εἰς κυψέλην*; bereits Gesenius, *thes. pg.* 375a vermuthet mit vieler Wahrscheinlichkeit, dass sie מַה הֱיִיתֶם = מַהֲיִיתֶם lasen

2) Weniger passend ist die Erklärung von Marckius u. A.: *antequam essent vel fierent ista, nempe dies iste et opus istud ponendi lapidem super lapidem in templo Jehovae,* wobei, wie es scheint, das Suff. in מִהְיוֹתָם neutral *ista* gefasst wird; Hesselberg bezieht das Suff. auf אֶבֶן *ehe sie noch waren* näml. *aufeinandergelegt,* wobei übersehen wird, sowohl dass אֶבֶן fast durchweg als Femin. vorkommt, als dass die Ergänzung von *aufeinandergelegt* nach *bevor sie noch waren* mehr als hart ist.

hinschauen heissen: seitdem diese Tage der Vernachlässigung des Tempelbaues eingetreten, war auch kein Segen mehr in Israel. Kam Einer zu einem Getreidehaufen, von welchem er sich 20 Maass glaubte versprechen zu dürfen, so gab dieser nur die Hälfte aus. Das Perfectum בָּא hat man wohl nicht als das Verbum einer einfachen Erzählung, sondern als das Verbum eines Bedingungssatzes mit ausgelassener Conditionalpartikel zu nehmen, da es sonst im Nachsatze statt וְהָיְתָה heissen würde וַתְּהִי. Bei עֲרֵמַת עֶשְׂרִים hat man einen Maassnamen, etwa סְאָה, zu ergänzen; so die LXX: σάτα. Wie mit dem Ertrag der Tenne, ebenso verhielt es sich auch mit dem Ertrag der Kelter. יֶקֶב ist der Keltertrog, in welchen der Saft der in der Kelterpresse גַּת oder פּוּרָה zerdrückten Trauben abfloss. Aus dem יֶקֶב wurde daher der Most in die Krüge und Schläuche geschöpft. פּוּרָה steht hier übrigens nicht in der ursprünglichen Bedeutung der Kelterpresse, sondern in der abgeleiteten Bedeutung eines Maassnamens und bezeichnet an unserer Stelle dasjenige Maass von Most, welches man aus einer einmaligen Anfüllung der Kelterpresse mit Trauben zu gewinnen pflegte (Hitzig); die LXX übersetzen: πεντήκοντα μετρητάς.

V. 17. Ich schlug euch mit Brandkorn und mit Welkwuchs und mit Hagel, alles Werk eurer Hände; und doch wandtet ihr euch nicht zu mir, Spruch Jehovahs. Mit diesem Verse gibt der Prophet an, wodurch Jehovah bewirkte, dass Tenne und Kelter so schlecht ausgaben. Jehovah hat nemlich Alles, was sie mit ihrer Hände Arbeit mühsam zogen, mit Krankheit und Hagel geschlagen; daher waren die Aehren ohne Körner, und die Trauben ohne Saft, so dass auch ein grosser Getreidehaufen nur wenig Korn, und eine grosse Menge Trauben nur wenig Wein gaben. Indem aber so Jehovah das Werk ihrer Hände schlug, schlug er sie selbst, und zwar in der Absicht, dass sie sich zu ihm hinwenden sollten. Die ersten Worte dieses Verses הִכֵּיתִי אֶתְכֶם בַּשִּׁדָּפוֹן וּבַיֵּרָקוֹן scheinen aus Am. 4, 9 entlehnt zu seyn, woselbst sich dem Sinne nach auch die letzten Worte unseres Verses finden. שִׁדָּפוֹן ist der Brand des Getreides,

welcher darin besteht, dass die Saaten infolge grosser Hitze auszutrocknen und abzusterben anfangen, bevor sie noch Körner angesetzt haben oder bevor diese wenigstens ausgebildet sind. Unter יֵרָקוֹן, welches meist in Verbindung mit שִׁדָּפוֹן vorkommt, verstehen Einige, z. B. S. Schmid, die *rubigo*, den sogenannten *Rost* am Getreide; allein dieser ist am Getreide wie am Metall braun, יֵרָקוֹן aber bedeutet nach seiner Abstammung von יָרָק die *Grüne*, das *Grünseyn*, vergl. Ewald, §. 163 d. Andere verstehen unter יֵרָקוֹן die *aurugo*, eine Krankheit des Getreides, welche durch das Wehen eines warmen Windes und Regenmangel veranlasst seyn und in einem allmäligen Vergilben bestehen soll, vgl. Gesenius *thes.* s. h. v. und G. Baur zu Am. 4, 9. Diess ist nicht unmöglich, da im Arabischen und Aramäischen der Stamm ירק allerdings auch das *Gelbgrüne*, *Fahle* bezeichnet. Da aber im Hebräischen die Bedeutung *grün* herrschend ist, so dürfte das Grünseyn des Getreides wohl diejenige Krankheit seyn, welche sich namentlich bei Saaten zeigt, die auf fetten und dabei feuchten Aeckern zu dicht stehen. Diese Saaten wachsen zuerst sehr üppig und zeichnen sich durch ein besonders saftiges Grün aus, werden aber bei anhaltender Nässe gerne gelb und faul; wenn es bei solchen Saaten nun auch nicht bis zum Vergilben und Verfaulen kommt, so schiessen sie doch zu sehr in's Stroh, d. h. es bilden sich zwar sehr grosse und schöne Halme, die Aehren aber bleiben meist sehr leer; Coccejus: *a nimio humore.* Was also von den Früchten des Feldes nicht durch Hitze zu Grunde ging, das verdarb die Nässe; und was von dieser verschont blieb, das vernichtete der Hagel. Aber auch mit diesen Plagen erreichte Jehovah seine Absicht, dass Israel sich zu ihm hinwenden, zu ihm bekehren sollte, nicht. Zwar mag Israel wohl Jehovah um Abwendung der Plage gebeten haben, aber so lange es den Tempelbau nicht wieder aufnahm, war sein Hülfesuchen bei Jehovah keine wahre Hinwendung und Bekehrung zu ihm; denn man kann sich nicht zu Jehovah hinwenden und bekehren, ohne dass man zugleich den festen Vorsatz hat, fortan seinem Willen zu gehorsamen. Die letzten Worte von V. 17:

וְאֵין־אֶתְכֶם אֵלַי sind in sprachlicher Beziehung auffällig und daher auch verschieden gedeutet worden. Die Vulgata, Umbreit u. A. übersetzen: *et non fuit in vobis, qui reverteretur*; statt אֶתְכֶם lesen sie also אִתְּכֶם, und ergänzen dann vor אֵלַי das Relativum אֲשֶׁר. Gegen diese Auffassung spricht aber sowohl, dass statt אִתְּכֶם zu erwarten gewesen wäre בָּכֶם (Hitzig), denn אֵין־אִתְּכֶם אֲשֶׁר würde heissen *non erat juxta vos* oder *vobiscum, qui,* während der Gedanke *non erat inter vos* oder *in vobis, qui* mit אֵין־בָּכֶם אֲשֶׁר hätte ausgedrückt werden müssen: als auch, dass die Ergänzung von אֲשֶׁר nach אִתְּכֶם überaus hart und kaum erträglich gewesen wäre. Nach der Parallelstelle Am. 4, 9 nehmen Marckius, Rosenmüller, Scheibel אֶתְכֶם als Nominativus und ergänzen שַׁבְתֶּם. Abgesehen aber davon, dass man gut thut, nicht ohne die äusserste Noth אֵת als Nota nominativi zu fassen, und abgesehen auch davon, dass der Fälle sehr wenige sind, in welchen אֵין geradezu für die Negation לֹא steht, und auch diese Fälle meist anders erklärt werden können [1]), so hätte שַׁבְתֶּם nicht wohl ausgelassen werden dürfen. Noch weniger aber hätte das Verbum ausgelassen werden können, wenn אֶתְכֶם als Accusativ, abhängig etwa von einem zu ergänzenden הֲבֵאתֶם oder הֲשִׁיבוֹתֶם, hätte aufgefasst werden sollen, so dass zu übersetzen wäre: *et non convertistis vos ipsos ad me* (Osiander, Maurer zu 2, 5). Hitzig und Ewald §. 262 d haben richtig erkannt, dass אֵין־אֶתְכֶם eine Auflösung von אֵינְכֶם sey. Da nemlich אֵין־, obgleich ursprünglich ein Status constructus des Substant. אַיִן, dennoch fast ganz in einen Verbalgriff des Sinnes: *es ist nicht*, *es gibt nicht* übergegangen ist, so wird es fast durchgängig mit den Suffixis verbi verbunden; da nun die Suffixa verbi eigentlich Accusative sind, so konnte hier statt des Suffixum verbi auch wohl die Nota accusativi cum suff. gesetzt werden. Steht aber וְאֵין־אֶתְכֶם אֵלַי

1) Vgl. 1 Sam. 21, 9; 2 Sam. 17, 6; Jer. 38, 5; Ps. 135, 17; Hiob. 35, 15.

für וְאֵינְכֶם אֵלַי, so darf man nicht mit Ewald übersetzen: *und doch wart ihr mir nicht gut!* Wäre diess die Meinung des Propheten, so würde er לִי geschrieben haben statt אֵלַי; übrigens würde der Ausdruck *ihr wart mir nicht gut* gar nicht einmal in den Zusammenhang passen, da die Plagen, womit Jehovah Israel heimgesucht hatte, keine Veranlassung für es seyn konnten, Jehovah *gut zu werden*, sondern sich zu Jehovah zu bekehren. Diess letztere, dass sich nemlich Israel trotzdem nicht zu Jehovah bekehrte, wollen die fraglichen Worte ausdrücken: *ihr wart nicht zu mir hin* d. h. *ihr wandet euch nicht zu mir hin*, *bekehrtet euch nicht zu mir* (Rückert, Hitzig). Bei dieser Auffassung braucht hier so wenig die Hinzufügung eines besonderen Verbums wie שָׁבִים oder בָּאִים nach אֶתְכֶם vermisst zu werden, als diess an ähnlichen Stellen wie Hosea 3, 3; 2 Kön. 6, 11 vermisst wird.

V. 18. Achtet auf die Zeit von diesem Tage an und weiterhin (vorwärts): auf die Zeit vom vierundzwanzigsten Tage des neunten (Monats) an, von dem Tage an, da der Tempel gegründet ward, achtet! Die Auffassung dieses Verses hängt vorzugsweise von der Erklärung der Worte לְמִן־הַיּוֹם וגו׳ ab: hievon gibt es nun drei verschiedene Erklärungen. I.) Ein Theil der Ausleger wie Oecolampad, Piscator, Rosenmüller, Scheibel, Maurer, Ewald (Proph. des A. B.), Umbreit verbinden die Worte מִיּוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַתְּשִׁיעִי in der Weise mit den folgenden Worten, dass sie in ersteren den *terminus a quo*, in letzteren den *terminus ad quem* der Zeit erblicken, welche die Juden ihrer Erwägung unterstellen sollen: die Juden sollen die Zeit beachten, welche von diesem gegenwärtigen Tage an rückwärts reicht bis zu dem Tage, da der Tempel Jehovahs unter der Regierung des Cyrus gegründet wurde Esra 3, 10. Nach dieser Auffassung wird also לְמִן im Sinne von וְעַד genommen. Allein diess widerspricht dem gesammten übrigen Sprachgebrauch. Der Sprachgebrauch kennt לְמִן nur in der Bedeutung des einfachen מִן, dessen Verstärkung לְמִן ist, vgl. Ewald §. 218 b; Gesenius *thes. pg.* 807. Nach dem Sprachge-

brauch ist לְמִן so wenig mit עַד gleichbedeutend, dass es vielmehr der directe Gegensatz dazu ist [1]), vgl. Exod. 11, 7; Richt. 19, 30; 2 Sam. 7, 6; 13, 22; 2 Kön. 23, 2; Jer. 7, 7 und oft [2]). Wollte man nun aber trotzdem dem gesammten übrigen Sprachgebrauch zuwider das לְ in לְמִן für sich nehmen und übersetzen: *bis zu der Zeit, welche anhebt von dem Tage, da gegründet ward* u. s. w., so würde dieser *terminus ad quem* doch in den Zusammenhang nicht passen. Denn nicht von dem Tage an, da die Juden unter der Regierung des Cyrus den Grund legten zum Tempel Jehovahs, kann sie Jehovah mit Misswachs und Unsegen dafür gestraft haben, dass sie sein Haus vernachlässigten, sondern erst von der Zeit an, als sie von dem begonnenen Bau des Tempels wieder abliessen; als sie den Grund zu Jehovahs Haus legten, erwarben sie sich ja vielmehr Jehovahs Wohlgefallen und Segen. Wenn daher mit לְמִן־הַיּוֹם וגו׳ der *terminus ad quem* bezeichnet seyn sollte, so hätte derselbe nicht unpassender ausgedrückt seyn können. So machen denn Sprachgebrauch und Zusammenhang diese Auffassung unmöglich. II.) Andere Ausleger, wie Calvin, Osi-

1) Auch 2 Sam. 7, 19; 1 Chron. 17, 17 will das לְ in לְמֵרָחוֹק nicht von מִן losgetrennt und als Bezeichnung des Objectes aufgefasst werden, von welchem Jehovah zum Hause Davids geredet hat, also nicht: *und hast geredet zum Hause deines Knechtes von solchem* (לְ), *was noch ferne ist* (מֵרָחוֹק); denn bei dem Verb. דִּבֶּר wird das Object, über welches zu Jemanden geredet wird, nie mit der Präposition לְ eingeführt. Es steht vielmehr auch in dieser Stelle das לְמִן von לְמֵרָחוֹק in derselben Bedeutung hinsichtlich der Zeit, wie das einfache מִן hinsichtlich des Raumes in מֵרָחוֹק Jes. 22, 3 oder in מִמֶּרְחָק Jes. 17, 13, und ist daher zu übersetzen: *und hast geredet zu dem Hause deines Knechtes fernhin*, d. h. der Inhalt deiner Rede geht auf die ferne Zukunft.

2) Diess gilt auch gegen Hesselberg, welcher durch לְ in לְמִן eine Vergleichung ausgedrückt seyn lässt: *so wie von, in Vergleich mit dem, was war von dem Tage der Gründung, Esra* 3, 12.

ander, Coccejus u. s. w. fassen die Worte לְמִן־הַיּוֹם וגו׳ weder im Sinne von וְעַד, noch als erklärende Apposition zu מִיּוֹם עֶשְׂרִים וגו׳, sondern als eine neue Zeitbestimmung, welche sie gewöhnlich zu der zweiten Aufforderung שִׂימוּ לְבַבְכֶם in V. 18 beziehen. Das לְמִן nehmen sie richtig in der Bedeutung des einfachen מִן, verstehen aber unter dem Tage der Gründung des Tempels Jehovahs, mit welchem die Zeit beginnt, auf die die Juden ihre Aufmerksamkeit richten sollen, die Esra 3 erzählte, unter der Regierung des Cyrus geschehene Grundlegung des Tempels. Der Sinn bleibt so wesentlich derselbe wie bei der obigen Auffassung: die Juden sollen die Zeit beachten von diesem Tage an, nemlich vom 24. Tage des 9. Monats an (rückwärts); die Zeit vom Tage der Gründung des Tempels unter Cyrus an (vorwärts) sollen sie beachten. Eine solche Ausdrucksweise erscheint aber als völlig unthunlich. Denn wenn im ersten Gliede von V. 18 als *terminus a quo* der 24. Tag des 9. Monats im 2. Jahre des Darius betrachtet wird, so kann die Anschauung nicht so rasch umschlagen, dass im zweiten Gliede als *terminus a quo* die Zeit des Cyrus angegeben werden könnte, welche nach der Anschauung des ersten Gliedes vielmehr der *terminus ad quem* wäre. Auch würde hier ebenfalls der Tag, an welchem die Juden den Grund zum Hause Jehovahs legten, nicht passen als *terminus a quo* für den Beginn der Ungnade Jehovahs über sein Volk und des von ihm über dasselbe verhängten Unsegens. III.) Wenn sonach die obigen Auffassungen von V. 18 unhaltbar sind, so wird es wohl das Beste seyn, das zweite Glied von V. 18 nach der Accentuation mit den Worten מִיּוֹם עֶשְׂרִים וגו׳ beginnen zu lassen, und die Worte לְמִן־הַיּוֹם וגו׳ als erklärende Apposition zu מִיּוֹם עֶשְׂרִים וגו׳ aufzufassen. Alsdann wird der 24. Tag des 9. Monats im 2. Jahre des Darius nachdrücklich als der Tag bezeichnet, an welchem der Grund gelegt wurde zum Tempel Jehovahs, oder wie es nach V. 15 auch ausgedrückt werden kann: an welchem man wieder anfing, Stein zu Stein zu legen am Tempel Jehovahs. Wie sich die Angabe von V. 18, dass erst am 24. Tage des 9. Monats der Grund

gelegt ward [1]), zu der Angabe 1, 14. 15 verhalte, darüber vgl. in den Bemerkungen zu 2, 15; und über das Verhältniss unserer Stelle zu der Angabe Esra 3, 10 ff., dass bereits unter Cyrus der Grund zum Wiederaufbau des Tempels gelegt worden sey, siehe oben S. 19 Note 1. Während nun die Auffassungen sub I und II durch ihre irrige Erklärung des Komma לְמִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר וגו' genöthigt sind, als die Zeit, auf welche die Juden nach V. 18 ihre Aufmerksamkeit richten sollen, die Zeit zu verstehn, welche von dem 24. Tage des 9. Monats an rückwärts liegt bis zur Zeit des Cyrus, so haben wir uns nun nach einem anderen Grunde umzusehen, um zu entscheiden, ob der Prophet die mit dem 24. Tage des 9. Monats zu Ende gegangene, oder die mit diesem Tage beginnende Zeit meine. Entscheidend wird in dieser Beziehung die Bedeutung der Worte מִן־הַיּוֹם הַזֶּה in V. 19 seyn; denn durch diese Worte werden offenbar die in V. 18 angegebenen Anfangstermine wieder aufgenommen. Da nun der 24. Tag des 9. Monats in V. 18 als *terminus a quo* in der Richtung auf die Zukunft genommen ist, so haben wir denselben *terminus a quo* in V. 18 ebenfalls in der Richtung auf die Zukunft zu verstehn, und מַעְלָה geht daher in V. 18 nicht wie V. 15 auf die Vergangenheit, sondern, wie sonst gewöhnlich (vgl. zu V. 15), auf die Zukunft [2]); ebenso die Itala und Vulgata: *ponite corda vestra a die ista, et in futurum*, Grotius, Lud. de Dieu, Marckius, Eichhorn, Hitzig und wohl auch Ewald (Ausf. Lehrb. §. 218 b). Wenn sonach die Aufforderung des Propheten in V. 18 dahin geht, die mit dem gegenwärtigen Tage beginnende Zeit zu betrachten, so erklärt sich nun auch, wesshalb er in V. 18 abermals die Aufforderung bringt, auf die Zeit zu achten, und wesshalb er sorgfältig den Zeitpunkt

---

1) *Michlal jophi* erklärt diess: אשר בנו על יסודו כי היסוד כבר נבנה מזמן בנין המזבח.

2) Auch die LXX übersetzen וָמָעְלָה hier anders (ἐπέκεινα) als oben V. 15 (ὑπεράνω); allein das ἐπέκεινα kann doch nur ebenso wie das ὑπεράνω, nemlich von der Vergangenheit, verstanden werden.

angibt, mit welchem die zu beachtende Zeit beginnt. Nachdem er in V. 15—17 den Blick der Juden rückwärts gelenkt hat auf die Zeit, da man noch nicht Stein zu Stein legte am Tempel Jehovahs, und sie daran erinnert hat, wie sie in dieser ganzen Zeit von Jehovah mit stetem Misswachs und Unsegen geschlagen worden waren, so heisst er sie jetzt auf die von diesem Tage an beginnende Zeit ihr Augenmerk richten. Denn der gegenwärtige Tag, an welchem der Grund zum Hause Jehovahs gelegt wurde, ist ein Wendepunkt im Verhalten Jehovahs gegen Israel. Gleich wie Israel sein Verhalten gegen Jehovah geändert hat, indem es von diesem Tage an Jehovahs Haus wieder baut, so wird Jehovah nun auch sein Verhalten gegen Israel ändern, indem er es von diesem Tage an wieder segnet. Diess verheisst nun noch V. 19.

V. 19. Liegt noch das Getreide auf dem Speicher? Und bis zum Weinstock und Feigenbaum und Granatapfel und Oelbaum — nicht hat er getragen. Von diesem Tage an will ich segnen. Damit die Verheissung, welche der Prophet für die Zukunft zu geben hat, recht gewürdigt werde, erinnert er seine Zuhörer zuvor noch an die traurige Lage in der Gegenwart. Er richtet an die Juden die Frage: ist das Getreide, das ihr jüngst auf den Speicher eingeerntet habt (daher der Artikel in הַזֶּרַע), noch auf dem Speicher? Auf diese Frage mussten sie mit Schmerz Nein antworten. Das wenige Getreide, das sie eingeerntet hatten, war bereits theils zum bisherigen Lebensunterhalt, theils durch die eben vollendete Aussaat aufgebraucht. Das Getreide hatte also in diesem Jahre so schlecht getragen, dass am Ende des neunten Monats bereits keines mehr vorhanden war (so z. B. Osiander, Calmet, Rosenmüller, Maurer). Wie hier, so steht זֶרַע auch Levit 27, 30; Jes. 23, 3; Hiob 39, 12 in der Bedeutung Getreide. מְגוּרָה wird von allen Versionen mit Ausnahme der Vulgata *(numquid jam semen in germine est?)* 1) richtig durch *granarium*, *horreum* wieder gegeben,

1) Die Vulgata übersetzt בַּמְּגוּרָה mit *in germine*, indem, wie Ribera erklärt, die *spica grana et frumentum continet*.

vgl. מַמְּגוּרָה Joel 1, 17; in dieser Bedeutung leitet es sich ab von גּוּר *ἀγείρεσθαι, congregari*, vgl. Gesenius, *thes.* s. v. גּוּר. Nach der Frage „ist das Getreide noch auf dem Speicher?", welche den Sinn einer nachdrücklichen Verneinung hat: *freilich ist jetzt schon kein Getreide mehr vorhanden*, *so schlecht hat das Getreide in diesem Jahre getragen*, wird in einer dem logischen Sinne nach zwar vollkommen richtigen, aber syntaktisch losen Weise fortgefahren: *und bis zum Weinstock u. s. w. — nicht hat er getragen*, gleich als lauteten die ersten Worte: *das Getreide hat nicht getragen, und überhaupt hat nichts getragen bis zum Weinstock u. s. w.* Als Subject zu לֹא נָשָׂא hat man entweder aus dem Vorhergehenden הַגֶּפֶן, הַתְּאֵנָה u. s. w. zu entnehmen, oder man hat לֹא נָשָׂא unbestimmt zu fassen: *und bis zum Weinstock u. s. w. — nichts trug etwas.* Dieser traurigen Lage der Gegenwart stellt der Prophet nun die Verheissung gegenüber, dass Jehovah von diesem Tage an segnen werde. Denn mit diesem Tage, an welchem die Juden den Grundstein zum Tempel legten, ist auch die Unreinheit von ihnen gewichen, mit der sie bisher in Jehovahs Augen behaftet waren, und welche sich in der Gestalt von Unfruchtbarkeit und Unsegen von ihnen aus auch auf die Erzeugnisse des Landes, welche sie bauten, weiterverbreitet hatte. Diese Auffassung des vorliegenden Verses, welche sich wesentlich ebenso, nur mit kleinen Modificationen, bei Coccejus, der Berlenburger Bibel, Maurer, Ewald, Umbreit findet, wird die naturgemässeste und dem Zusammenhang am besten entsprechende seyn. Die zahlreichen anderen Erklärungen, welche diese Stelle gefunden hat, sind zum Theil sprachlich unhaltbar, so z. B. die Rosenmüllers, welcher nach dem Vorgange vieler älterer Ausleger annimmt, dass עַד für עוֹד stehe, und diesem die Bedeutung *bisher* gibt: *und bisher hat der Weinstock und der Feigenbaum u. s. w. nicht getragen*; auch Scheibel, Rückert fassen noch das עַד in dieser Weise. Andere Auslegungen leiden an einer grossen Ungefügigkeit und Härte. Dieser Vorwurf gilt vor Allem der Erklärung Hesselbergs: *die Saat auf dem Speicher*, *und*

sogar der Weinstock und der Feigenbaum etc., sie tragen doch noch nichts? was so viel seyn soll als: *Nicht wahr, die Saat auf dem Speicher, und sogar der Weinstock etc. tragen noch nichts?* Ebenso ungefüge ist die Erklärung Hitzigs, welcher die Frage: *ist die Aussaat noch im Speicher?* im Sinne einer Aufforderung nimmt, die Sommerfrucht, welche erst im Januar ausgesät werde, und demnach sich damals noch auf dem Speicher befunden habe, nun getrosten Muthes auszusäen, da Jehovah jetzt segnen werde; die folgenden Worte fasst Hitzig dann: *und bis zum Weinstock und dem Feigenbaum und dem Granatapfel und dem Oelbaum, welcher nicht getragen hat, will ich von diesem Tage an segnen*; ähnlich de Dieu, Marckius u. A.

Cap. II., 20—23. Die messianische Hoffnung wird auf die Person Serubabels verwiesen.

V. 20. Und es erging das Wort Jehovahs zum zweitenmale an Haggai am vierundzwanzigsten (Tage) des Monates, also. Noch an demselben Tage, an welchem der Prophet die vorhergehende Offenbarung 2, 10—19 empfangen hatte, empfing er auch die in den folgenden Versen 21—23 berichtete. Jene galt dem ganzen Volke in gleicher Weise; diese zunächst dem Serubabel, jedoch so, dass auch ihr Inhalt dem ganzen Volke zu Gute kommt. Jene hatte dem Volke zum Lohne dafür, dass es den Wiederaufbau des Tempels unternommen hat, äusseren Segen, Fruchtbarkeit des Landes verheissen; diese verkündigt dem Serubabel, welcher als Nachkomme Davids und nach seiner gegenwärtigen Stellung als Statthalter über Juda der Fürst über das Volk Gottes war, dass Jehovah ihn bei den die Welt demnächst erschütternden Stürmen bewahren und verherrlichen werde.

V. 21. 22. Sprich zu Serubabel, dem Statthalter von Juda, also: wann ich erschüttere die Himmel und die Erde, da werde ich umstürzen den Thron der Königreiche, und werde vernichten die Macht der Königreiche der Heiden, und werde umstürzen den Streit-

wagen und die darauf fahren, und hinstürzen sollen Ross und Reiter, einer in das Schwert des andern. In V. 21 blickt der Prophet auf die bereits in V. 6 ausgesprochene Weissagung von der Erschütterung des Himmels und der Erde, wovon der Tag Jehovahs begleitet seyn wird, zurück (vgl. oben die Bemerkungen zu V. 6 und 7 und nach V. 9) und stellt diese Erschütterung als die Verhältnisse hin, unter welchen das im folgenden V. 22 Ausgesprochene geschehen wird. In dem Participialsatz אֲנִי מַרְעִישׁ steht nemlich das Participium מַרְעִישׁ weder für das Verbum finitum אַרְעִישׁ אֲנִי (oder הִנְנִי מַרְעִישׁ), wie die Ausleger gewöhnlich annehmen, wenn sie übersetzen: *ich werde erschüttern* oder *ich erschüttere*; noch will das Participium Jehovah als zur Zeit bereits im Begriffe stehend, die Erschütterung zu bewirken, vorstellen, wie Ewald in s. Proph. des a. B. annimmt, wenn er da übersetzt: *ich bewege bald die Himmel und die Erde*, denn das Participium ist ja im Hebräischen zeitlos. Ein Participialsatz wie der Vorliegende will vielmehr nur die Gleichzeitigkeit mit der durch das folg. Verb. fin. ausgedrückten Handlung bezeichnen; אֲנִי מַרְעִישׁ ist daher ein Umstandssatz wie Gen. 38, 25; 1 Sam. 9, 11; Ewald §. 341 d, und gibt an, unter welchen Verhältnissen das sofort zu Berichtende eintritt. Wenn Jehovah Himmel und Erde erschüttert (die LXX fügen aus V. 6 noch bei: *καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν*), also am Tage seines Kommens, dann stösst er um den Thron der Königreiche. Dass hier von Einem Throne der Königreiche die Rede ist, ist ebenso zu erklären, wie wenn Daniel 7, 27 von der מַלְכוּתָא וְשָׁלְטָנָא וּרְבוּתָא דִּי מַלְכְוָת תְּחוֹת כָּל־שְׁמַיָּא spricht; wie hier Daniel von einem Königthum und von einer Herrschaft der Königreiche unter dem ganzen Himmel redet, so Haggai von einem Throne als dem äussern Symbol dieses Königthums und dieser Herrschaft der Königreiche. Alle Königreiche der Erde bilden nemlich gegenüber dem Volke Gottes ein zusammengehöriges Ganzes und eine einheitliche Macht, — die Weltmacht, welche bald von diesem bald von jenem Heidenvolke, bald von den Assyrern, bald von den Babyloniern, bald von den Persern, geführt

und repräsentirt wird. Diese Weltmacht sitzt zur Zeit als Herrscherin auf dem Throne über die Erde und knechtet das Volk Gottes. Diess soll aber anders werden. An seinem Tage wird Jehovah den Thron oder die Herrschaft der Königreiche, d. i. der Weltmacht umstürzen, die Herrschaft der heidnischen Mächte über die Erde gewaltsam aufheben, vgl. Dan. 2, 44. Diess kann aber nicht geschehen, es sey denn, dass die Stärke der heidnischen Königreiche zuvor gebrochen wird; daher wird Jehovah die Stärke der Königreiche der Heiden vernichten. Ihre Stärke wird vernichtet, wenn das vernichtet wird, wodurch sie stark sind. Stark sind sie aber durch ihre gewaltigen Heeresmassen, mit welchen sie Alles vor sich niederwerfen und jeden Widerstand zu Boden schlagen. Daher stürzt alsdann Jehovah ihre Kriegswagen um sammt denen, die darauf fahren, und lässt tödtlich verwundet zu Boden sinken Ross und Reiter, und zwar einen durch das Schwert des Andern vgl. Ez. 38, 21; Richt. 7, 22. Wenn also Jehovah die Heere der Heidenwelt vernichtet, so wird er sich dabei der Heiden selbst als seiner Werkzeuge bedienen, vgl. Sach. 12, 4; 14, 13.

V. 23. An jenem Tage — Spruch Jehovahs der Heerschaaren — will ich dich nehmen, Serubabel, Sohn Sealtiels, mein Knecht, — Spruch Jehovas — und will dich machen wie einen Siegelring; denn dich habe ich erwählet, Spruch Jehovahs der Heerschaaren. In jener Zeit, wann Jehovah der Herrschaft der heidnischen Königreiche auf Erden ein Ende macht, will er den Serubabel nehmen und wie einen Siegelring machen. אֶקָּחֲךָ ist nicht mit Coccejus, Rosenmüller u. A. zu erklären: *in meam curam et patrocinium te recipiam* [1]), sondern dient vielmehr, wie Hitzig

---

1) Auf gänzlichem Missverstand des in V. 21 und 22 Geweissagten beruht die Uebersetzung von J. D. Michaelis: *um die Zeit werde ich dich — — zu mir genommen haben und dich als einen Siegelring tragen;* Michaelis versteht unsere Stelle dahin, dass der Prophet dem Serubabel einen baldigen Tod verspricht, bevor noch die zweite Erschütterung Asiens (durch Alexander) eintrete.

richtig bemerkt, nur dazu, die folgende Handlung einzuleiten, vgl. Deut. 4, 20; 2 Kön. 14, 21. Um nun zu verstehen, was in diesem Verse dem Serubabel verheissen werde, ist vor Allem festzustellen, was das heissen will, dass Jehovah den Serubabel wie einen Siegelring machen werde. Hofmann [1]) erklärt diess dahin, dass Jehovah sich den Serubabel seyn lassen werde, was ein Siegelring seinem Besitzer ist, und zwar *in dem Sinne, dass ihm Gott eine Stellung geben wird, vermöge deren nur das, was sein Gepräge an sich hat, oder, eigentlicher geredet, was seinem Fürstenthume unterstellt ist, von Gott als sein eigen anerkannt wird* [2]). Diese Erklärung scheint sich auf den ersten Anblick dadurch zu empfehlen, dass bei ihr das Eigenthümliche des Siegelrings, dass er nemlich zum Siegeln dient, festgehalten wird; allein bei näherer Betrachtung wird sie sich dennoch als unhaltbar erweisen, und zwar zunächst schon darum, weil sie auf einer ungerechtfertigten Ineinanderschmelzung zweier verschiedener Beziehungen beruht, nach welchen das Bild vom Siegelring ausgedeutet wird. Einmal nemlich wird es ausgedeutet in Bezug auf die Stellung, welche Serubabel als Siegelring gegenüber den mit ihm Besiegelten einnimmt, und dann in Bezug auf die Stellung, welche dem Serubabel Jehovah gegenüber, der sich sein zum Siegeln bedient, eignet. In ersterer Beziehung wird als Sinn angenommen, dass, wie der Siegelring dem mit ihm Besiegelten, als welchem ja sein Gepräge aufgedrückt ist, übergeordnet sey, so auch Serubabel von Jehovah an jenem Tage, wo Jehovah die Macht der Völkerwelt vernichtet, Anderen übergeordnet, zu einem Fürsten über Andere gemacht werden solle; in letzterer Beziehung, dass wie ein Siegelring seinem Besitzer das Mittel ist, demjenigen, zu welchem er sich als sein

1) v. Hofmann, der Schriftbeweis II, 2 S. 550. 551.

2) Aehnlich schon Hieronymus: *hic est imago Dei invisibilis et forma substantiae ejus, ut quicunque crediderit in Deum, hoc quasi annulo consignetur;* vgl. auch Cyrillus. Sanctius: *signatorius annulus, quo Pater consignat quae sua sunt.*

Eigenthum bekennt, ein bestimmtes Gepräge als Kennzeichen aufzudrücken, so Serubabel von Jehovah gebraucht werde, um dem, was er an jenem Tage als sein Eigenthum anerkennen und demgemäss auch bewahren werde, ein bestimmtes Gepräge aufzudrücken. Aber selbst die Ineinanderschmelzung der beiden Beziehungen, nach welchen das Bild ausgedeutet wird, zugegeben, so würden sich doch auch wieder der obigen Ausdeutung in jeder der beiden Beziehungen Bedenken entgegenstellen: in ersterer Beziehung das Bedenken, dass der Ausdruck *Jemanden wie einen Siegelring machen* in der Bedeutung *ihn Anderen überordnen, Andere seinem Fürstenthume unterwerfen* unnatürlich ist und mit keinem anderweitigen Beispiele belegt werden kann; in letzterer Beziehung, dass, wenn mit jenem Ausdrucke besagt seyn sollte, Jehovah werde sich des Serubabel bedienen, um damit sein von ihm zu schützendes und zu bewahrendes Eigenthum zu bezeichnen, dann statt וְשַׂמְתִּיךָ כַּחוֹתָם, ich mache dich *wie einen Siegelring* zu erwarten gewesen wäre: לְחוֹתָמִי *zu meinem Siegelringe*, oder wenigstens כְּחוֹתָמִי *wie meinen Siegelring*. Denn dass der Artikel vor חוֹתָם steht, thut nichts zur Sache, da der Hebräer bekanntlich bei dem כְּ der Vergleichung in der Regel den Artikel setzt, indem er das, womit er etwas vergleicht, gattungsweise denkt. Der Siegelring, welchem Serubabel in irgend einer Beziehung ähnlich gemacht werden soll, ist nicht speciell der Siegelring Jehovahs, sondern überhaupt irgend ein beliebiges Exemplar aus der Gattung der Siegelringe; es soll daher nur gesagt werden, dass Serubabel von Jehovah in eine Lage gebracht werde, in der er Aehnlichkeit haben werde mit einem Siegelringe, nicht gerade mit dem Siegelringe Jehovahs, sondern mit irgend einem Siegelringe, welcher es auch sey. Dieser letztere Grund spricht auch gegen Delitzsch[1]), welcher erklärt, das Haus Davids werde zu Gottes Siegelring werden, *den er fortan unzertrennlich bei sich trägt und mit dem er alles, was er fortan in der Menschenwelt ordnet, unverbrüch-*

1) Delitzsch, Commentar zum Briefe an die Hebräer, S. 657.

lich besiegelt. Von derselben Voraussetzung, dass der Siegelring hier in Betracht komme, sofern mit dem Siegelring gesiegelt wird, geht auch Hävernick [1]) aus, wenn er sagt: *der Siegelring ist das Symbol der Bestätigung des Vertrags. Der alte Vertrag wird bei dem nachexilischen Geschlechte Serubabels wieder erneuert. Die Existenz des Davidischen Geschlechtes in Serubabel selbst soll ein Unterpfand seyn dafür, dass diesem Geschlechte noch die Erfüllung der alten Verheissungen vorbehalten sey.* Allein nicht der Siegelring, sondern das mit diesem aufgedrückte Siegel ist das Symbol der Bestätigung eines Vertrags [2]); der Siegelring ist nur das Mittel, um dieses Symbol herzustellen. Wollte man aber auch חוֹתָם hier in der Bedeutung aufgeprägtes Siegel fassen und dann so erklären, wie Hävernick thut, so würde doch dem entgegenstehen, dass die Existenz des Davidischen Geschlechtes in Serubabel nicht erst dermaleinst, wenn Jehovah die Macht der Völkerwelt vernichtet, zu einem Unterpfande für die Erfüllung der dem Davidischen Geschlechte gegebenen Verheissungen gemacht zu werden brauchte, da sie es ja jetzt schon wäre; wenn die Existenz

---

1) Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des alten Testaments. Erlangen 1848. S. 168.

2) Auf demselben Grunde, dass nemlich das den Dingen aufgeprägte Siegel denselben Bestätigung verleihe, beruht auch die Erklärung Theodors v. Mopsv., welcher das *θήσομαί σε ὡς σφραγῖδα* erklärt als: *δείξω σε ἀσφάλειαν καὶ βεβαίωσιν ὄντα παντὸς τοῦ λαοῦ, ἅτε τοσούτων τῇ ἡγεμονίᾳ τυγχάνοντος τῇ σῇ*, und zwar speciell: *βεβαίαν ἀποδείξω τὴν βασιλείαν τὴν σὴν ἐπ᾽ ἀσφαλεῖ ἁπάντων τῶν οἰκείων ἀρεσκείᾳ προβεβλημένην τῇ ἐμῇ.* Aehnlich die Berlenburger Bibel. Allein wenn so zu erklären seyn sollte, so müsste eben gesagt seyn, dass Jehovah den Serubabel zu dem Israel aufgeprägten Siegel machen werde. Diess gilt auch gegen die Erklärung Theodorets: *σὲ περιφανῆ ποιήσω καὶ περίβλεπτον, καὶ διὰ σοῦ τῷ λαῷ παρέξω πᾶσαν ἀσφάλειαν, οἷόν τινι σφραγῖδί σοι κεχρημένος· ἡ γὰρ σφραγὶς καὶ θύραις ἐπιτιθεμένη καὶ κιβωτίοις πορίζει πᾶσαν τοῖς ἐναποκειμένοις ἀσφάλειαν.*

des Davidischen Geschlechtes in Serubabel als solche jenes Unterpfand ist, so kann sie nicht erst noch dazu gemacht werden; Haggai aber sagt, dass Jehovah dermaleinst den Serubabel כַּחוֹתָם machen werde. — Gegen jeden Versuch aber, die Vergleichung der Lage, in welche Jehovah den Serubabel bringen wird, mit einem Siegelringe aus der Bestimmung des Siegelrings als Mittel zum Siegeln zu erklären, spricht, dass das Bild vom Siegelring in der Schrift durchweg in einem ganz anderen Sinne gebraucht wird. Besonders deutlich ist die Stelle Sirach 17, 22: *ἐλεημοσύνη ἀνδρὸς ὡς σφραγὶς μετ᾽ αὐτοῦ* (scl. *τοῦ Κυρίου*), *καὶ χάριν ἀνθρώπου ὡς κόρην συντηρήσει*, die Barmherzigkeit eines Mannes ist etwas, was der Herr so wohl bei sich, in seinem Gedächtniss bewahrt, wie einen Siegelring, etwas, das er so wenig von sich, aus seinem Gedächtniss, hinwegthut, wie ein Mann seinen Siegelring von sich thut; die innigste, unzertrennliche Gemeinschaft ist hier das tertium comparationis. Ebenso Hoheslied 8, 6: *Lege mich wie einen Siegelring an deine Brust, wie einen Siegelring in deinen Arm*; dass auch hier die Unzertrennlichkeit und innigste Verbindung das tertium compar. ist, wird von den meisten Auslegern anerkannt, vgl. z. B. Umbreit, Magnus, Hengstenberg, Thenius zu dieser St. Auch Jer. 22, 24 wird am Einfachsten erklärt werden: *wäre Jechonja auch ein Siegelring auf meiner rechten Hand, also ein Besitzthum, von welchem man glauben sollte, dass ich mich gar nicht von ihm trennen könne, so würde ich dich doch davon abreissen: solch unüberwindliches Missfallen habe ich an dir.* Darnach wird denn auch an unserer Stelle bei Haggai zu erklären seyn, dass Jehovah an dem Tage, an welchem er die Macht der Völkerwelt vernichtet, den Serubabel gleich einem mit seinem Besitzer unzertrennlich vereinigten Siegelring machen werde. Jehovah wird an jenem Tage den Serubabel in eine Lage bringen, in welcher er seyn wird wie ein Siegelring; und zwar wird Serubabel darin einem Siegelringe gleichen, dass er mit Jehovah ebenso unzertrennlich vereinigt erscheinen wird, wie ein Siegelring mit seinem Besitzer vereinigt zu seyn pflegt, von Jehovah also ebensowenig

gleich den Königreichen der Heiden weggeworfen und vernichtet werden wird, wie ein Besitzer seinen Siegelring von sich abthut und wegwirft (Osiander, Oecolampad, Calvin, Ribera u. A.; Rosenmüller, Hitzig, Umbreit[1]). Der Gegensatz, in welchem diese dem Serubabel gegebene Verheissung zu der in V. 22 den Königreichen der Heiden angedrohten Vernichtung steht, zeigt, dass bei dieser Verheissung Serubabel nicht als Privatperson, nicht in der Weise in Betracht kommt, dass es auch irgend ein Anderer unter den Israeliten seyn könnte, dem diese Verheissung gegeben wäre, sondern insofern, als er der derzeitige Fürst in Israel ist. Fürst über Israel ist er zunächst darum, weil er der gegenwärtige persische Statthalter über die Colonie in Juda ist. Da er aber zugleich ein Glied aus dem königlichen Hause Davids ist, so ist seine derzeitige fürstliche Stellung in Israel zugleich als eine heilsgeschichtliche zu betrachten: in Serubabel herrscht ein Glied aus dem Hause Davids in der Weise über Israel, in welcher unter den obwaltenden Verhältnissen eine Herrschaft eines Davididen in Israel allein möglich ist. Darnach wird denn die dem Serubabel gegebene Verheissung dahin zu verstehen seyn, dass Jehovah zu der Zeit, wo er den heidnischen Königreichen ein Ende bereitet, Serubabel, den Fürsten über Israel, aber damit zugleich auch das von Serubabel beherrschte Fürstenthum, näml. Israel, wohl bewahren wird[2]). Gerade Serubabel soll der Fürst seyn, der, wenn alle Königreiche der Völkerwelt fallen, allein bestehen bleiben wird, weil Serubabel Jehovahs Knecht und darum von Jehovah erwählt ist. Mit dem Ehrennamen *mein Knecht* wird Serubabel belegt, weil er dadurch, dass er als Israels Fürst den Willen Jehovahs hinsichtlich des Tempelbaues in getreuem Gehorsam

---

1) Marckius im Ganzen ebenso, nur dass er mehrere Beziehungen auffindet, hinsichtlich derer Serubabel einem Siegelringe gleich gemacht werden solle. *Michlal jophi:* הטבעת ההיא לא תסור מיד האדם לא ביום ולא בלילה.

2) So auch Grotius.

vollzog, sich zu Jehovahs gehorsamem Knechte machte. Zum Lohne dafür ist er auch aus der Menge der Davididen als derjenige erwählt, dessen Fürstenthum von Jehovah gewahrt werden wird, wenn Jehovah die Fürstenthümer der Heidenwelt vernichtet. Damit ist nun die messianische Hoffnung speciell auf die Person Serubabels unter den Nachkommen Davids verwiesen. An Serubabel aber erfüllt sich die Verheissung unseres Verses und die darauf gegründete Hoffnung in gleicher Weise, wie etwa die dem David gegebene Verheissung, dass Jehovah ihn zum Höchsten unter den Königen auf Erden machen werde, Ps. 89, 28 (vgl. v. Hofmann a. a. O.). Zwar ist David heimgegangen zu seinen Vätern, ohne die Erfüllung dieser Verheissung an seiner eigenen Person erlebt zu haben; allein sein Beruf und die ihm gegebene Verheissung hat sich fortgeerbt auf seine Nachkommen, und ihre Erfüllung gefunden in Jesu, dem Sohne Davids, welcher von Gott zum Höchsten über die Könige der Erde gemacht worden ist (vgl. Phil. 2, 9—11) und in der Zukunft als solcher auch noch unwidersprechlich erwiesen werden wird. Ebenso wird sich auch die dem Serubabel gegebene Verheissung, dass er als der von Gott bestellte Fürst über sein Volk bei dem Sturz aller heidnischen Königreiche bewahrt bleiben werde, an seinem Sohne Jesus erfüllen, wenn dieser aus dem Himmel wiederkommt, um die Weltmacht zu vernichten (V. 22) und das Königreich Gottes in äusserer, sichtbarer Erscheinung herzustellen (V. 23).

Bei dieser Auffassung von V. 23 ist vorausgesetzt, einerseits, dass Serubabel ein Sohn Davids, andererseits, dass er ein Ahnherr Jesu sey. Beides lässt sich nicht bestreiten: ersteres nicht, da die drei Geschlechtsregister 1 Chron. 3; Matth. 1 und Luc. 3 ihn einstimmig unter den Nachkommen Davids, letzteres nicht, da Matth. 1 und Luc. 3 ihn ebenso einstimmig unter den Ahnherrn Jesu aufführen. Allein hinsichtlich der einzelnen Glieder finden in diesen Genealogien bedeutende Abweichungen statt. Als ein Sohn Sealtiels wird Serubabel bezeichnet Esra 3, 2; 5, 2; Hag. 1, 1. 12. 14; 2, 2. 4. 23; Matth. 1, 12. Nach 1 Chron. 3, 16—19 dagegen scheint

Serubabel ein Sohn Pedajas und Neffe Sealtiels gewesen zu seyn; es heisst nemlich hier nach der wahrscheinlichsten Auslegung, dass Jechonjas Söhne: 1, Zedekia und 2, Assir gewesen seyen; die Söhne Assirs aber: 1, Sealtiel, 2, Malkiram, 3, Pedaja u. s. w; Pedajas Söhne seyen gewesen: 1, Serubabel und 2, Simei. Nach Luc. 3, 27 endlich war auch Sealtiel nicht ein Sohn Assirs, wie die Chronik angibt, sondern ein Sohn Neris. Diese verschiedenen Angaben lassen sich vollständig mit einander ausgleichen. Folgender Versuch soll diess zeigen, welches jedoch keineswegs den Anspruch macht, die unbedingt richtige Ausgleichung zu geben, sondern nur eine mögliche; auf unbedingte Richtigkeit wird bei den vorhandenen spärlichen Quellen wohl überhaupt jeder Versuch verzichten müssen. Bei jedem derartigen Versuche hat man von der Weissagung Jer. 22, 30 auszugehen, wo gesagt ist, dass Jechonja ein kinderloser Mann seyn werde, dem es nicht glücken soll, dass Einer aus seinem Samen auf dem Throne Davids sitze und forthin über Juda herrsche. Diese Weissagung des Jeremia, dass Jechonjas Geschlecht aussterben werde, hat sich nach dem Geschlechtsregister des Lucas erfüllt, wenn dieser als Sealtiels (und seiner Brüder) Vater nicht Assir, sondern Neri, einen Nachkommen von Davids Sohn Nathan, angibt. Jechonjas erster Sohn Zedekia scheint nemlich nach der Chronik gar keine Nachkommenschaft gehabt zu haben; Jechonjas zweiter Sohn Assir hatte wahrscheinlich nur eine Tochter. Es musste daher das Gesetz von den Erbtöchtern Num. 27, 8; 36, 8. 9 in Anwendung kommen. Hienach erbt die Tochter, wenn der Vater ohne männliche Nachkommenschaft zu hinterlassen stirbt, das Besitzthum desselben, muss sich aber an einen Mann aus dem Geschlecht des Stammes ihres Vaters verheirathen, damit nicht etwa ihr Erbe nach ihrem Tode an einen andern Stamm komme. Es heirathete daher Assirs Tochter den Neri, als welcher ebenfalls zum Stamme Juda und Geschlechte Davids gehörte. Aus dieser Ehe entsprossten nun Sealtiel, Malkiram, Pedaja u. s. w. Nach ihrer leiblichen Abstammung mussten diese als Söhne Neris gelten (so Lucas); da

sie aber in das Besitzthum ihres mütterlichen Grossvaters Assir eintraten, konnten sie ebensogut in das Geschlechtsregister ihres mütterlichen Grossvaters Assir als dessen Söne und Nachkommen eingetragen werden (so der Chronist). Sealtiel nun scheint zwar mit Hinterlassung einer Wittwe, aber ohne Nachkommenschaft, gestorben zu seyn. Hiedurch trat für einen der Brüder Sealtiels die Nothwendigkeit der Leviratsehe ein Deut. 25, 5—10; Matth. 22, 23—30. Dieser Pflicht scheint sich Sealtiels Bruder Pedaja unterzogen und mit seiner Schwägerin erst den Serubabel und dann den Simei gezeugt zu haben. Beide sind nun zwar, wie der Chronist angibt, die leiblichen Söhne Pedajas, aber Serubabel als der Erstgeborene unter beiden zugleich der gesetzliche Sohn Sealtiels, während Simei als der zweite Sohn Pedajas auch gesetzlich nur Pedajas Sohn war [1]). Insofern war Serubabel ein Sohn Sealtiels, aber kein Nachkomme Jechonjas, gleichwohl jedoch gesetzlich wie leiblich aus dem Hause Davids entsprossen. Die weiteren Untersuchungen über die genealogischen Angaben bezüglich der Abkunft und der Nachkommenschaft Serubabels gehören nicht mehr hierher, da Haggai zunächst nur Veranlassung bietet zu der Frage, ob und in wiefern Serubabel ein Sohn Sealtiels gewesen sey.

1) Andere wie *Michlal jophi* zu Hag. 1, 1 bestimmen das Verwandtschaftsverhältniss Serubabels zu Sealtiel so, dass letzterer als der Vater Serubabels in dem Sinne bezeichnet werde, wie der Prophet Sacharja der Sohn Iddos genannt werde, während er doch eigentlich der Sohn Berechjas und Enkel Iddos gewesen sey. Andere noch anders.

Nachträge.

Zu S. 5 und 6. Mit den Nachrichten des Dorotheus und Epiphanius über die Lebensumstände Haggais stimmen die Angaben des Hesychius von Jerusalem (*Critica sacra Amstelod. Tom.* VIII, *par.* 2, *col.* 33) fast wörtlich überein. Bei letzterem findet sich übrigens auch noch die weitere Bemerkung, dass Haggai in Babylon als ein Glied des Stammes Levi geboren worden sey; Hesychius sagt nemlich a. a. O.: *οὗτος* (scil. *Ἀγγαῖος*) *ἐτέχθη εἰς Βαβυλῶνα, ἦν δὲ ἐκ φυλῆς Λευί*, und weiterhin: *ἐτάφη πλησίον τάφου τῶν ἱερέων ἐνδόξως, ὡς αὐτοί, ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς ἦν ἐκ γένους ἱερατικοῦ.* Durch diese Bemerkung erklärt sich somit, wesshalb, wie die Tradition annimmt, Haggai in der Nähe der Priester begraben wurde. Wenn Hippolytus, Bischof von Portus, welcher sich bei Nicephorus, *hist. eccl. lib.* 2, *cap.* 3 (*ed. Lutetiae Parisiorum* 1630. *Tom.* I, *pag.* 135), wörtlich citirt findet, erzählt, dass Johannis des Täufers Vater, Sacharja, ein Bruder des Haggai und Sohn des Berechja gewesen sey, so meint er unter Haggai und Sacharja schwerlich, wie Zehner, *Epiphanii liber de vitis prophetarum, Schleusingae* 1612. *pag.* 122, annimmt, die beiden Propheten Haggai und Sacharja; denn dass diese um Jahrhunderte früher lebten als Johannes der Täufer, konnte auch dem Hippolytus nicht wohl unbekannt seyn. — Die Traditionen des Talmud über Haggai und die beiden andern nachexilischen Propheten finden sich vollständig zusammengestellt bei Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael, Band III. Nordhausen 1857. S. 240 f.

Zu S. 79 Z. 26 v. O. lies nach: *templum istud.* die Worte: Dessgleichen die arabische Uebersetzung.

Zu S. 110. Erst als S. 110 schon gedruckt war, kam mir die zweite Auflage der zweiten Abtheilung der zweiten Hälfte des v. Hofmann'schen Schriftbeweises (Nördlingen 1860) zu. Die von mir in Anspruch genommene Ineinanderschmelzung zweier verschiedener Beziehungen, nach welchen das Bild vom Siegelring durch v. Hofmann ausgedeutet wird, ist in der 2. Aufl. S. 600 insofern etwas gemildert, als nun unterschieden wird zwischen dem, dass Gott dem Serubabel die Stelle eines Siegelringes gibt, und dem, dass er ihn wie einen solchen gebraucht.